

الحمد لله الذي جعلنا من عباده المخلصين

محمد بن عبد الله الذي جعلنا من عباده المخلصين

محمد بن عبد الله الذي جعلنا من عباده المخلصين

محمد بن عبد الله الذي جعلنا من عباده المخلصين

محمد بن عبد الله الذي جعلنا من عباده المخلصين

محمد بن عبد الله الذي جعلنا من عباده المخلصين

محمد بن عبد الله الذي جعلنا من عباده المخلصين



بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم يا من وفقنا لتحقيق العقائد الإسلامية

قوله يا من وفقنا أه علم ان كلمة يا عند ابن ابي حاتم القريب البعيد فلا اختلاص في فهم
في البال على اختاره الرخصي من ان ينادى بها بعيداً ان الله تعالى اقرب من حبل الوريد
فكيف ينادى بها فيخرج بان قول لداي يا الله ويا رب من قبيل تنزيل لقريب منزلة البعيد
منزل بعد الرتبة منزلة البعد المكاني وفيه تنبيه على انه تعالى مع كونه اقرب البعد معرفة وعلماً يدل
عليه عرفناك حق معرفتك ولا يحظر في ردك عن الاذن الشرعي لم يرد باطلاق المبهات التي
منها من عليه نعم فان الامام النووي في الاذكار وادعية ما ثورة تحتوي على قولين في
الاذن الشرعي باطلاق هذا اللفظ عليه نعم ولنا دعي ان عرفت بالمطلوب قبالة وتوجه وهو
لا يستقيم في الواجب نعم فانه مستوجب الى العباد وانما لکن المراد بالمطلوب لا قبالة مستو لا جابة
فلا ضير في ندائه نعم والتوفيق توجيه الاسباب نحو المطلوب خص شرعاً بالخير واختيار صيغة
المسلم مع الغير لاظهار عموم النعمة والتحقيق اثبات المسألة بالدليل والعقائد جمع العقيدة وهي قضية
يتعلق بها الاذعان ويكون الغرض منه مجرد الاذعان لا العمل بالسلام عبارة عن التصديق
بالجنان بما جاء بالنبى صلى الله عليه واله من الراجح وقيل عن التصديق بالجنان والاقارب باللسان وقيل عنها
وعن العمل بالاركان على كل تقدير نسبة العقائد الى الاسلام وجه واما اختيار الشرح هذا الاسلوب بجوده
لما هو المتعارف ان كل جديله وفيه تنبيه على ان حقيقة الحمد اظهر الصفات الكمالية خصوص قوله الحمد لله ونحوه

وعصمنا عن التقليد في الأصول والفروع الكلامية صل على سيدنا محمد المود بقواطع الحج والبرهان

قوله وعصمنا به عصمة الكسرة بازداشتن يقال عصمة الطعام أي منعه من الإجماع كذا في الطح
 والتقليد في الأصل قلادة أفكندن در گردن کسی كذا في منتهى لارب وفي اصطلاح الأصول
 هو أهل يقول لغير جهة من الحج الأربعة كذا في العامي من المجتهد واخذ المجتهد من مثله فالرجوع
 إلى النبي عليه وآله الصلوة والسلام أو إلى الإجماع ليس منه فانه يرجع إلى الدليل كذا
 في المسلم والآصول جمع أهل كالفروع جمع فرع والأصل في اللغة ما يتبعني عليه الشيء كالطين
 للكونز والفرع ما يقابله ويطلق الأصل اصطلاحاً على أربعة معان الراجح كما يقال في كتاب
 أهل بالنسبة إلى القياس أي راجح والمستصح كما يقال طهارة الماء أصل والقاعدة كما
 يقال المفعول منصوب أصل من أصول النحو والدليل كما يقال آتوا الزكاة أصل وجوب الزكاة
 والكلام قليل علم باحث عن أحوال المبدء والمعاد على وجه قانون الإسلام وتعليل المراد
 بالأصول الكلامية ما يحكم بكفر منكره كتوجيه تعالى وبالفروع الكلامية ما ليس لك ككون
 التكوين صفة حقيقية ثم علم أن إيمان المقلد غير معتبر عند الأشعري والقاضي عياض على
 ما نقله ابن جماعة ولكن قال القشيري أنه افتراء على الأشعري والصحيح أن إيمان المقلد صحيح عند الإمام
 الأربعة إلا أنه يكون عاصياً بترك الاستدلال كذا قال لعل القاري وتعليله لهذا خبر الشلح
 بعصمة عن التقليد وقال بحر العلوم ر في شرح المسلم أن التائيم بترك النظر لم ينص عليه لأنه
 أنا حكم المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجباً وهذا ليس بشيء فان النظر كان
 واجباً لا التحصيل إلا إيمان وإذا حصل لا إيمان ارتفع سبب جوبه فلا ثم في التبرك كما إذا سلم
 الكفار قاطبة سقط إيمانهم والذى كان وجب من غير ثم فافهم قوله صل آه أي عظمه في الدنيا
 به لا ذكره وإبقا شريعته وفي الآخرة بتشفيعه في مسنة وتضعيف أجره وهي بهذا المعنى تطلق
 على غيره لا تبعاً كذا في البرهني قالوا الصلوة إذا أسندت إلى الله تعالى يراود بها الرحمة هي
 رقة القلب بالله تعالى برى عنه فالمراد ثمناً وهي التفضل والاحسان وتسيده قيل هو الفقيه
 وقيل هو الحكيم قيل هو الأكاكيل هو ما يستظهره وباطنه قيل من يفوق قومه وقيل هو من يحتاج إليه في الشدائد
 لدفع المكاراه وروى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

ولمشيد بلوامع سيف ولسان وعلى آله وصحابة لا عيان المبشرين بالدخول مخلو في غوف الجحان
 يوم القيمة والتخصيص به لظهور السيادة هناك ثم ظهور والتأييد التقوية يقال ايده تاييدا
 اي قوية واكويدا على صيغة هم الفاعل اي المقوى للدين بقواطع الحجج او على صيغة هم المفعول
 اي المنصور من عند الله بقواطع الحجج والحجج جمع الحجج فالامرا تخرق للعادة الذي ظهره
 ثم على يد مدعي النبوة كما يسمى معجزة باعتبار اعجازه يسمى حجة ايضا باعتبار غلبته على خصمه والاف
 واللام على الحجج عوض عن المضاف اليه فهو اما الله ثم او محله فعل الاول اما ان يكون لافضا
 من قبيل خاتم فضة او من قبيل جرد قطيفة فالمعنى المويذ بقواطع من بين جميع حجج الله ثم
 اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء والمعنى المويذ بجميع حجج الله القاطعة بناذ على ان
 اجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول وعلى كل من المعنيين يفيدان آية
 نبينا صلعم حل مرفوع من آيات سائر الانبياء وعلى الثاني ينبغي ان يحل على اضافة جرد
 قطيفة فالمعنى المويذ بحجج صلعم القاطعة فيفيدان نبينا مويذ بحجج جميعها قاطعة ولا ينبغي
 ان يقال حج ان الاضافة من قبيل خاتم فضة فانه يشير الى ان بعض حجج صلعم ليست
 بقواطع وهذا لا يناسب لمقام والالاف واللام على البرهان اما الجنس فهو معطوف
 على الحجج واما الله فهو معطوف على القواطع والمراد ببح القرآن فانه برهان من عند ربه
 لاثبات رسالته والتخصيص بعد التعميم لا فائدة لتعظيم ولا بعد احتمالات احر قوله المشيد آه
 على صيغة هم الفاعل وهم المفعول على نحو ما مر في المويذ يقال شيدا اي رفع وعلى ظهره وكذا
 واللوامع جمع لامعة ولوامع سيف ولسان استعارة بالكناية تشبيها للسيف ولسان
 بالبروق المخاطفة مباينة واستعارة تخيلية نظرا الى اثبات اللوامع والكمعان روشن شدن
 ودرخشیدن واللسان سريره قوله وعلى آله قيل لا اله الا الله اهل بدلالة اهل بدلت اهل
 همزة فتوالتهن ان ابدلت الثانية الفاء خص استعماله في الاشراف واولي الخطر فلا يقال
 آل الجحام وعن الكسائي سمعت اعرابيا فيقول آل اويل واهل واهل وتختلف في آل
 النبي صلعم فقيل آل له بنو اشم وبنو المطلب لمسلمون وقيل امته وقيل اتباعه وقيل صحابه يقال
 الشارح في الحاشية المنهية على شرحها كل التور ان آل الشخص من باول ابيه الله صلعم من باول ابيه نسا واهم الذين

القال
 الموعظ
 ١٢
 وحواله

وبعد فيقول الفقير المحتاج الى عفور البغني محمد بن سعد صد يقى الدواني ملكه اسد نوصى الاماني
 حرمت عليهم الصدقة او نسبة صورية وهم العلماء والمتشرعون او حقيقيه وهم الاولياء
 والحكام والمتالمون ومن اجتمع فيه النسب فهو نور على نور كاللآلئ الطاهرين صلى الله
 على نبينا وعليهم والاصحاب جمع صاحب وجمع صحب كبلر كما تخفف صاحب وجمع صحب
 يسكون كما اسم جمع كركب المستعمل في موضع مفرد بالاصحابي بالفتح منسوب الى اصحابه وهي
 مصدر بمعنى الصفة وقد جازت بمعنى الاصحاب كذا قال الجوهري وهو من ابي النبي صلى الله
 عليه وسلم موثقه ومات على الايمان من ثقلين فالملكه ليسوا باصحاب وكذا من آه ولم يوثق
 حال حيوة او آمن به دارت ومات عليه والروية عم من حقيقي والحكمي فصيل اصحابي لاعني كطير
 بن ام مكتوم كذا افاد البرجندى والاعيان جمع اعيان وحيان القوم اشرافهم كذا في الصراح
 وانفرد كصرو جمع الغرفة بالضم بالاخانة وحجرة بالامى حجرة وحيان بالكسر جمع ابنة وهي بيتان
 وقد روى الترمذى عن جابر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تسرا لنا رسلا راني او راني
 من راني وقال على القارى انه قد ورد مر فو ما سمايت فاطمة لان اسد قد فطمها وذريتها
 عن النار يوم القيمة اخرجه الحافظ الدمشقي قوله وبعد فيقول آه بعد من الظروف لازمة
 مبنى على ضم كذت المضات اليه كونه منويا امي بعد الحمد والصلوة والفاذ اما على توهم اما
 او على تقديره في نظم الكلام وهذا على ما ذكره السيد الشريف وتبعه من بعده لكن الشيخ الهضى
 قال ان تقديره ما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا نحو قوله تعالى
 وربك فكبر فالاولى ان يقال ان اتيان الفاء لا جواز الظروف مجرى الشرط كما ذكر الشيخ
 في قوله تعالى واذا لم يبتدوا فيسئلون والرب قيل نعت من ربه بر به فهو ربى المالك
 لانه يحفظ ما يملكه ولا يطلق على غير الله تعالى الا مقيدا لقوله تعالى ارجع الى ربك كذا
 افاد البيضاوى وتغنى المستغنى في ذاته وصفاته وافعاله عما عداه والفقير ضده والدوان
 كشدا وموضع بنى فارس والملك مالک گردايندن چیزی کسی وآنوصى جمع ناصية
 موسى پشانی وآلامانى جمع اينته وهي في الاصل ما يقدره الانسان في نفسه من معنى اذا
 ولذلك يطلق على ما يتمنى ولا يخفى ما في اضافة نوصى الاماني من الاستعارة بالكناية والتخييلية

ان العقائد العنصرية لم تقع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا و اتت عليها ولم ترك
من اهماتها و بها مأساة الا و قد صرحت بها و اودأت اليها و لم اطلع على شرح لها
يكشف مقاصدها و مبطل فوائدها بل لم ار لها شرحا ما يعيد الشرح اذ كل ما يصل الى من ذلك
مقدوح و مجرد في ذلك الى ان اشرح شرحا و انيا بحال المعاقدة كما في تحقيق المقاصد تبين
المغالق و لتقصي عن المضائق و لم استرسل مع ذلك شعب لقييل و القال على ما هو باب
اهل الجدل لقاصرين عن اتمام طرق الاستدلال بل تتبع الحق الصحيح و ان
خالف المشهور و اخذت بمقتضى الدليل و ان لم يساعد مقالات الجمهور

قوله ان العقائد العنصرية اى المنسوبة الى القاضي عضد الملة و الدين رح قوله لم تقع آه
يقال دعه اى تركه و قد امست ماضيه عند سبويه فلا يقال دعه و انما يقال في الماضي تركه
و قد جاز ضرورة اشعة القاعدة حكم كل ينطبق على احكام جزيات موضوعه نحو كل نوع كل
و الاصول لقواعد الدين و الملة متحدان بالذات و متغايران بالاعتبار فالشرعية من
حيث انها تمان اى تطاع دين و من حيث انها تولى و تكتب مله و الاطلاق هو الاطلاق و توحدة
استبلى تبيين معنى الاشتغال و الالهيات جمع امة و هو اصل لام و ام كل شئ صله و عماده و كنهها
من ائمة الامراء اخره و المسائل ايضا مما يحزن الطالب في تحصيله و اكوا و بعد الا في الموضيع
للحال قوله بل لم ار لها آه لما كان يستفاد من قوله و لم اطلع آه بنا و على ان انتهى اذا دخل على
المقيد يرجع الى القيد كما هو الاصل صرح به الشيخ عبد القاهر ان الشرح الكاشف للمقاصد
ما اطلع عليه الشارح دون مطلق الشرح ضرب عنه بقوله بل لم ار لها آخر و العدد بالكسر شمار
كذا في انتخاب قوله من ذلك اى ما يعيد الشرح عرفا قوله فخراني من الجحد و رائد شتر
بسرود و آواز و يقال جدا الحار تانه رائد انرا قوله و ذلك اى مجموع المذكور و هو كون المتن
في نهاية اللطف و الشرح في نهاية التيق قوله بحال المعاقدة المعاقدة جمع المعقود و المغالق جمع
المغلق يقال كلام غلق كلف سخن دشوار و مشكل و المضائق جمع المضيق مكان تنكب و كاد سخت
و الالة سال خوگر شدن و گستاخی کردن و تشعب كسر و جمع شعبة بهنم شگاف كوه كه آب باران
وروى گرو آید و مرغان دران جامی گیرند و القول گفتن و يقال كثر لقييل و القال و بها

الإنسان بعثة الله تعالى إلى الخلق

لأن لهذا العمل وجبا إذا كثر حديث المذكور أنما هو قوله صلعم والعقائد إنما هي على ملته صلى الله عليه وسلم فالمراد من النبي محمد رسول الله صلعم أما يجعل اللام للعهد الخارجي أو يكون اللام للجنس وإرادة الفرد الكامل فكانه كما له هو الجنس كله كما في زيد والشجاع ويمكن أن يجعل اللام للاستغراق ويراد الفرد الكامل فكانه كما له جامع الأفراد كلها وأجواب عن الالزام أن إرادة الفرد الكامل لا تمنع ذكر المطلق صراحة فإنه لا شبهة في أن لفظ بني مفضولة واللام أيضا مفضولة فهنا لفظان والآن على معنيين مختلفين فكل من اللفظين مذكور صراحة فلما جعل قوله إنسان آه علم أولا أن الغرض من التعريف إنما تحصيل صورة غير حاصلة أو تعيين صورة من بين الصور المخزونة الثاني هو اللفظي والغرض منه هو الالتفات إلى المعنى بعد التسمية عنه والاول هو الاسم فان كان المقصود تصوير مفهوم الاسم مع عزل اللفظ عن الوجود فافهم بحسب الاسم وان لوحظ الوجود أيضا في التصوير فافهم بحسب حقيقة هذا على ما هو المشهور بين القوم وإذا وعيت هذا فاعلم أنه قال الفاضل اللاهوتى أن هذا التعريف لفظي ولذا جاز أخذ النوع فيه وقال الفاضل كجائى ردا على الفاضل اللاهوتى أن هذا التعريف ليس لفظي لأن الغرض منه تفهيم من لا يعلم معنى النبى صطلا حاد الحق أن الحكم الجزمى من كل منها ليس بصواب فهذا التعريف يحتمل أن يكون اسميا لو كان الغرض منه تصوير معنى النبى لم لا يعلم ويحتمل أن يكون لفظيا وهو المناسب لعبارات الملبين من القدماء فانهم كثيرا ما يكتفون بالتمثيلات في التعريفات وجعل تعريف اللفظي سببا لأخذ النوع فيه ليس بسديد لانه جاز ذكر الانواع في تعريف الاصناف اسميا كان أو لفظيا وما قال لفاضل لا آبادى من أن الظاهر أن هذا التعريف ليس لفظي كيف ولما شهروا أنه لا تراوفا بين المفرد والمركب ففهم أنه غفلة عما قالوا من أن تعريفات الوجود لفظية مع أنها مركبات وثانیا ان تخصيص بالانسان إنما لان الكلام في نبوة الانسان اولاً لانه لم يثبت نبوة الملك اما سبحانه فتتفق على نفي النبوة عنهم كذا في إباحية الكمالية ثم لا يذهب إليك أن عدم نبوة الملك إنما هو بمعنى المذكور واما الرسالة والسفارة فتتحقق في الملك فان جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم وان خلت

الفاضل كجائى ردا على الفاضل اللاهوتى أن هذا التعريف ليس لفظي لأن الغرض منه تفهيم من لا يعلم معنى النبى صطلا حاد الحق أن الحكم الجزمى من كل منها ليس بصواب فهذا التعريف يحتمل أن يكون اسميا لو كان الغرض منه تصوير معنى النبى لم لا يعلم ويحتمل أن يكون لفظيا وهو المناسب لعبارات الملبين من القدماء فانهم كثيرا ما يكتفون بالتمثيلات في التعريفات وجعل تعريف اللفظي سببا لأخذ النوع فيه ليس بسديد لانه جاز ذكر الانواع في تعريف الاصناف اسميا كان أو لفظيا وما قال لفاضل لا آبادى من أن الظاهر أن هذا التعريف ليس لفظي كيف ولما شهروا أنه لا تراوفا بين المفرد والمركب ففهم أنه غفلة عما قالوا من أن تعريفات الوجود لفظية مع أنها مركبات وثانیا ان تخصيص بالانسان إنما لان الكلام في نبوة الانسان اولاً لانه لم يثبت نبوة الملك اما سبحانه فتتفق على نفي النبوة عنهم كذا في إباحية الكمالية ثم لا يذهب إليك أن عدم نبوة الملك إنما هو بمعنى المذكور واما الرسالة والسفارة فتتحقق في الملك فان جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم وان خلت

في صدر كل من يلزم منه فضيلته على النبي ضرورة كون المعلم شرف من لم تعلم فانه بان المعلم
 هو الله تعالى والملك كما هو مبلغ فالمعلم افضل من المتعلم ولا يلزم منه فضيلة الملك وثالثا
 انه قال القرطبي وقع الاختلاف في نبوة ابراهيم نسوة مريم وآسية وسارة وابجرة وزاولا
 المتقن السراج ابن الملقن في شرحه المسمى بعبدة الاحكام حوا وموسى وذهبا بل التحقيق
 الى ان المذكورة شرط للنبوة خلافا لابي الحسن الاشعري ويستدلوا عليه بقوله نعم وما اركاننا
 من قبلك لا رجا لا نوحى اليهم وبان النساء ناقصات العقل والدين ولهنى يكون عقل
 زمانه وكلهم وبان الاثنية تنافى الدعوة والاشتهار فمذه النساء على القول الرابع من
 اولياد الله وقد صرح به في فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت وشرح الفقه الاكبر واذا عوت
 هذا فاعلم ان اختيار لفظ الانسان على الرجل لانها سميان في الغرض فبايها اخذ صح وفيه حذر
 الى انه لو ثبت نبوة المرأة لا يقدح في الشمول على ان لفظ الانسان يعمي عن الكمال فانه رفع
 ان الاولى رجل بدل انسان اذ النبي لا يكون الا رجلا كما قيل ورايعا انه لا يشترط في النبوة
 شرط من الرياضات والمجاهدات في اخلاوات والا نقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفات
 الجوهري وذاك لفظه كما يزعمه الحكماء بل الله قادر مختار يختار برحمته من يشاء من عباده
 وتفصيل في الكبار قوله لتبليغ ما اوحى اليه الكلام للنفع والحكمة لا للغرض فان الاشاعة
 قالوا لا يجوز تعليل فعاله تعالى بشئ من الاغراض لعلل لغاية ووافقم على ذلك جابذة
 احكاما ودطوا نف الملبين خلافا للمعتزلة وليس هذا مشهد تفصيله فالعنى ان المصلحة في بعثة
 النبي هو هذا التبليغ وان لم يترتب لمصلحة لا يعليها الا هو كما نقل ان بعض نبيا ربي اسرائيل ماتوا
 قبل الوصول الى من ارسلوا اليهم وذهبنا شبهة تقريرها ان المراد بالوحى اما المعنى الاصطلاحي
 اشعري وهو كلام الله المنزل على نبي من انبيائه فيلزم اخذ المحدث في المحدث وهو دور النبي
 للغموى وهو الالقاء في القلب فليس هو مخصوصا بالنبي فلا فائدة في محامه واجواب عنها
 بوجين الاول باختيار الشق الثاني والاختصاص بالنبي فهم من السابق فان اجبت التبليغ
 مخصوصا بالنبي والثاني باختيار الشق الاول فيقال ان تصور الوحى الشرعى يتوقف على

كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلمت والرسول قد قيل ما قاله وقد خص
 مع انه شامل وهو بهذه العبارة اظهر انتهى فلا يغني من الحق شيئا فانه لا يغني خلافا والمتبادر
 والمعهود فليكن الانصاف وان استشهد على النقص بقوله الا ان يتكلمت فيقال
 ان التكلم يستدعي ارتكاب ما هو غير ظاهر ولا دلالة له على النقص ثم علم ان مثل هذا الشخص
 لم يتحقق فلا يخلو اما ان يكون نبيا او عليه نبى على الثاني لم يكن بموجب اليه هت فيتحقق الاول
 فيستحسن ان يعرف النبي على وجهه ليشمله فتدبر قوله كما قيل في زيدا فان قلت ايضا ده
 ما في الملل والنحل من ان زيد بن عمرو بن نفيل كان يستظهره الى الكعبة ثم يقول هو الناس
 بالموا الى فانه لم يبق على دين خليل ابراهيم عليه السلام احد غيري انما هذا يدل على كونه مبعوثا الى
 الخلق قلت لانهم ادلوا ان هذا ما اتفق عليه القوم ولو لم يدل على كونه مبعوثا الى الغير لآثر
 ان علماء امة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم يعلمون الناس دينه وليسوا بانبيا ومبعوثين الى
 الخلق قوله اللهم الا ان يتكلمت بان يراد بالخلق المبعوث اليه اعم من ان يكون مغاير للمبعوث
 تغاير حقيقيا واعتباريا فيشمل التعريف بن زيد بن عمرو بن نفيل ايضا فهو من حيث انه يلحق اليه لوجي
 مبعوث مغاير له من حيث انه يعمل به ويكيل نفسه او بان معنى بعثه الله الى الخلق جعله فيما
 بينهم واللام على التبليغ للمجد والعاقبة والمصلحة وان لم تترتب كما قدمنا اذا جعل قوله وعلى هذا الاشكال
 بيان الواقع ولو حمل نقضا فالفاضل لقرا باغنى بين وجه التكلم بان يكون ان يكون القائلون
 بهذا التعريف غير قائلين بنبوته زيد بن عمرو بن نفيل فلا نقض عليهم وبان المعروف هو النبي
 المتعلق على نبوته واشارة اليه لشم بقوله قيل فان اداده بلفظ قيل للاختلاف في نبوته فلا نقض
 بخروجه وتعرض عليه لفاضل السجاسي بان هذا التكلم لا يصاد كلامهم فان الاستثناء
 في قوله الا ان يتكلمت من قوله لا يشمل يدل على ان يتكلم في التعريف حتى يشمل التعريف لا على
 ان يتكلم في المعروف بالفتح بالتخصيص ولكن ان يحجب عنه بان الاستثناء ليس بالمنطوق
 بل من المضموم فمعنى قوله وعلى هذا الاشكال آه ان هذا التعريف منقبوض لعدم شموله للشخص
 المذكور الا ان يتكلم سواء كان التكلم في التعريف لشمول وفي المعروف بالفتح بالتخصيص فلا يفسد
 قوله وقد خص آه فيه بحث فان المراد بالشرعية والكتاب ما يجد يدان او اعم من اجد يد والتيمم

ع
 الفاضل
 القائل
 بوجوب
 حج
 ١
 ٢
 ٣
 ٤
 ٥
 ٦
 ٧
 ٨
 ٩
 ١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

بمن هو صاحب كتاب وشريعة فيكون خص من النبي

وعلى الثاني فلا معنى للاخصية بل يتساويان لان كل نبي له كتاب وشريعة نازلان عليه
على النبي السابق ويكون هو حاطا لهما اللهم الا ان يحل على اخصوص بحسب المفهوم وايضا ان النبي
بعد ابراهيم وقبل موسى كانوا حاطين بصحت ابراهيم والانبياء بعد موسى وقبل عيسى كانوا
حاطين كتاب موسى عليهم السلام وهم اكثر بكثير عن الف مع انه ورد ان اعداوا الرسول
ثلاثمائة وخمسة عشر اربعة عشر وثلاثة عشر على اختلاف الروايات فكيف يقال ان المصطفى
رسول الله الا ان ثبت رواية الزيادة وعلى الاول فيقتض بقوله تعالى في شان اسمعيل
عليه السلام وكان رسولا نبيا فان اسمعيل ليس له شريعة جديدة ولا كتاب جديد بل هو حاط
شريعة ابراهيم عليه السلام كما صرح به القاضى في تفسيره اللهم الا ان يحل لرسول على معنى اللغو
امى السفير او يقال ان الرسول في الآية مرادف للنبي لكنه لا يخلو عن شائبة التكرار وهو كما ذكر
وايضا ان عدوا الرسول قد علمته وقد ورد ان عدوا الكتب مائة واربعة على آدم عشر صحف
وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحفاً وعلى موسى
وعيسى وداود ومحمد صلى الله عليه وآله التوراة والانجيل والزبور والفرقان واصحاب الشريعة
الحديثة على ما اشتهر في الكتب ستة آدم ونوح وابراهيم موسى وعيسى ونبينا محمد عليهم الصلوة
والسلام فكيف تبلغ الرسل العدد المذكور اللهم الا ان ثبت الرواية الاخرى وايضا انه
ورد في الاحاديث ان اول الرسل نوح كما في البدور والساخرة للسيوطى مع ان الانبياء
قبله كآدم وادريس عليهما السلام كانوا ذوي شرايع وكتب فانه نقل ان الصحف نزلت
على آدم وادريس اللهم الا ان يكون للرسول في الحديث معنى آخر ثم تلقى عليك ما يغنيك
وهو ان الرسول والنبي اما قبايinan قال صاحب جامع الرموز فالرسول من جاء بشريع
مبتدو والنبي لم يات به وان امر بالا ببلاغ كما في شرح التاويلات وهو الظاهر من قوله تعالى
وكذلك سلكنا من قبلك من رسل ولا ننبى فيكون كل منهما في غيره مجاز انتهى وهذا غير صحيح
في بعض المواضع كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولاً نبياً وكما
قال الله تعالى في حق نبينا محمد صلى الله عليه وآله ولكن رسولاً شريعته وخاتم النبيين وبما يتساويان

فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق بينهما الا بحسب المصنوع فهو من حيث انه قال له تعالى
 انا ارسلك اوما في معناه يسمى رسولا ومن حيث انه ابناء للخلق احكامه تعالى يسمى نبيا و
 هذا هو ذهب جمهور المعتزلة واختاره ابن الهمام والعلامة التفناني حيث قال في شرح
 المقاصد النبى انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى وهو غير ملائم
 لقوله تعالى وما ارسلكم من قبلك من رسل الا نبيا فانه لو كان الرسول مساويا للنبى فنفى
 احد المتساويين يستلزم نفي المساوى الآخر فيلزم اللغو في كلام البارى وهو كما ترى و
 لبعض الاحاديث الواردة في عدد الانبياء والرسول عليهم السلام فانه سئل النبى عليه السلام
 عن عدد الانبياء فقال مائة الف اربعة وعشرون الفا قيل كم الرسول منهم قال ثلثائة
 وثلاثة عشر جاخفا كذا في تفسير القاضى او الرسول عم من النبى فالرسول هو انسان وملك
 مبعوث الى الخلق بخلاف النبى فانه لا يكون الا انسانا ونقله بعضهم عن الامام الرضى
 وهو ايضا غير مطابق لقوله تعالى وما ارسلكم من قبلك من رسل الا نبيا لانه لو كان الرسول
 عم من النبى فنفى الاعم يستلزم نفي الاخص فيلزم لغوية كلام البارى تعالى وهو كما ترى ولما
 بين عليه السلام عدد الانبياء والرسول اطلاقا اخص من النبى وعليه جمهور الاعلام وقال
 القاضى عياض من المالكية والصحيح الذى عليه جمهور ان كل رسول نبي من غير عكس فاختلفوا
 في بيانه فالشارح خصص بالكتاب الشريعة وفصلته آفا ومنهم من قال ان الرسول
 من امر بالتبليغ والنبى انسان اوحى اليه سوا امر بالتبليغ اولا كذا في ضوء المعاني
 لبدء الامالى ومنهم من قال ان الرسول من اياته الملك بالوحى والنبى يقال له وللمن يوحى اليه
 فى المنام ومنهم من قال ان النبى من يدعو الخلق الى ما اوحى اليه فمن قبل فهو نبي ومن
 لم يقبل فليس بكافرا الا اذا رجع بعد القبول فالنبى ليس له لزوم ولاية جبرية على القبول
 واما الرسول فله لزوم ولاية جبرية لقبول ما يدعو الخلق اليه مما اوحى اليه فمن لم يقبله فهو كافرا والنبى
 عم ويجوز ان يكون له شريعة متجددة والرسول خص بجوزان لا يكون له شريعة متجددة فاصح
 عليه السلام كان رسولا نبيا وهذا مما يفهم من بعض تحريرات الشيخ محي الدين ابن العزنى قدس سره
 ومنهم من قال ان النبى هو الكذيب عن ذات الله وصفاته وما لا يستقل العقل بدراية ابتداء

واشتقاق من النبأ بمعنى الخبر

بلا واسطة بشر والرسول هو المأمور مع ذلك باصلاح نوع كما في حاشية الكشاف وهما هو انه
 اختاره بعض المحققين وهو قريب من معنيهما اللغويين وقال لفاضل بجلي ان الفرق بين
 الرسول والنبى لا نذكره فانه لا يدخل فيه للرأى ولم يسند واحد منهم ما اختاره الى مستند يصح للاعتداد
 عليه فانه لم ينقل من الصحابة ومن بعدهم معناه الاصطلاحى مع شهرة هذين اللفظين كما نقل
 المعاني الاصطلاحية لا لفظا اخر فعليك لتدرب قوله واشتقاقه آه المراد ان النبى مشتق من النبأ
 بمعنى الخبر ومن النبوة بمعنى الارتفاع ثم وضع للمعنى المذكور فليس بهنا نقل وليس المراد ان النبى
 النبى بمعنى الخبر اذا كان النبأ بمعنى الاخبار او الخبر اذا كان النبأ بمعنى الخبر او المراد ان النبى
 عنه الى المعنى المذكور ونظيره كما يقال ان الناس مشتق من الناس فليس ان الناس وضع
 بمعنى الناس ولا ثم نقل عنه الى المعنى المشهور فاما وهم الفاضل لقرا باغى من انه لا يخلص عن
 النقل في الاولين ايضا فاعية انه من العام الى الخاص اذا كان بتا بمعنى خبر والاضل الثالث
 فبعبارة نعم ان النقل من اللغوى الاصلى الى الفرعى الاصطلاحى مستحق في المعاني الثلاثة البته
 ولا كلام فيه انما الكلام في المعنى الذى وضع هذا اللفظ له بخصوصه ثم نقل منه الى الاصطلاحى فانه
 غير ثابت من الاشتقاق كذا افيد من الاعلام لكن في المواقف ما يدل على انه منقول على التقدير
 الثالث حيث قال هو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوى فبعبارة النبى من النبأ لا بتا
 عن اسد تع وقيل من النبوة وهو الارتفاع لعلو شأنه وقيل من النبى وهو الطريق لانه وسيلة
 اليه تع انتهى قوله من النبأ محررة فيكون النبى حج وهو الزلاام واليه ذهب سيبويه ويجمع على انباء
 ونبأ وقرأه نافع بالهمزة في تمام القرآن لكنه التزم الحرب سوى اهل مكة كذا في اصلاح ابدال
 الهمزة بالياء واوغام الياء في الياء فصار نبيا كسعى ويجمع على انبياء كما سئل قوله بمعنى الخبر قال الجوهري
 النبأ الخبر تقول بناؤنا نبأ أى خبر ومنه اخذ النبى لانه انبا عن اسد انتهى فنقول لمحقق البرجندى
 في حاشية شرح كفايى ان بناؤم بجى بمعنى الخبر كما هو المفهوم من اصلاح انتهى شطط وقال لغيره اباؤ
 في القاموس ابناءه اياه وبه خبره كنبأه وقال لمحقق البرجندى ان البهيقى في باب فعل كيقول
 يجمع بين فيما قال النبأ بيا كما بانيدن وهو قريب من الاخبار فما يفهم من تحرير الفاضل ان النبأ هو النبى

الفاضل
 الجوهري
 في
 شرح
 القاموس
 في
 بيان
 اللفظ
 النبأ

او من النبوة بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام في النبي
 للعهد الخارجي او المراد به الفرد الكامل على ما ينساق اليه لذهن في المقام الخطابي
 ستفرق امتي امي امته الاجابة وهم الذين آمنوا به عليه السلام وهو الظاهر فان
 اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شرح الحديث
 ولو حمل على امته الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفرة اكثر من هؤلاء
 من ان صاحب القاموس لم يبق يكره فيما لا يعلم وجهه فافهم قوله او من النبوة بفتح الالف
 فيكون النبي ح ناقصا واويا قوله بمعنى الارتفاع قال لفاضل اللاهوري ان النبوة
 ما ارتفع من الارض كما في القاموس فهو شقاق من اجابدة النبوة بمعنى الارتفاع
 لم يوجد في الكتب المتعارفة في اللغة انتهى لمخصا وفيه ما قال ربيس المدققين مقدم المحققين
 افاضل مد فيوضاتهم علينا من انه يكذب الصراح من الصراح فان في الصراح نبوة برآمدن وبلند
 شدن وزمين بلند وايضا يكذب قول محيري فان الولاية لم نبوة امي ارتفاع انتهى اللهم الا ان
 يقال ان الصراح لعله ما كان من المتعارفة في عصر الفاضل اللاهوري واما كتاب محيري فليس
 من كتب اللغة فتدبر قوله او هو منقول من النبي بالهزة او بغيره بمعنى الطريق ثم وجه المناسبة
 ان النبي صلى الله عليه وسلم وسيلة لوصول الخلق الى الحق ثم كما ان الطريق وسيلة لوصول الى
 قوله للعهد الخارجي وهو ما يكون للاشارة الى الماهية من حيث انها تتحقق في فرد معين
 وهو ههنا سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم قوله او المراد به آه فاللام ح للجنس اشارة الى
 نفس حقيقة قوله في المقام الخطابي امي في مقام يطلب فيه النظر والتحسين لا اليقين فان كل
 الجنس على الفرد الكامل ظني ولا يذهب عليك ان هذا المقام ليس خطابيا فان واحدا
 من علماء الامة لمصطفية اذا قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يراد به محمد صلى الله عليه وآله وسلم
 جونا وليقينا مع ان الحديث المذكور قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا قول غيره من الانبياء
 عليهم السلام فالحق ان اللام للعهد الخارجي فافهم قوله على هذا الاسلوب امي اضافة الامة
 الى نفسه قوله اهل القبلة هم المعتقدون دين الاسلام المقرون بالشهادتين وقيل ان
 اهل القبلة من صلى صلواتنا ومنتقبل قلبتنا واكل ذبيحتنا قوله وانت تعلم آه توضيحه ان الكنية

الفاضل
 اللاهوري
 عبد الحكيم
 ج
 ربيس
 المدققين
 مولانا
 نظام المنة
 والدين
 حسن
 ج

ثلثا وسبعين فرقة

كلام امة الدعوة وفرقة اكثر من هذا العدد لا سيما اذا ضمت مع فرق المسلمين فكيف يراو
 امة الدعوة فانه يستلزم الكذب قد روي جميع الاول انه قد روي عن الحسن البصري
 وهو ثقة ان ثلثا وسبعين في الحديث محمول على الكثرة لا العدد لمعين ففرق الكفرة وان
 زادت على هذا العدد لكنه لا يضر لارادة امة الدعوة وفيه انه روي الترمذي عن عبد الله
 بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليا تين على هتي ما اتى على بنى اسرائيل
 حذو لنعل لنعل حتى ان كان منهم من اتى امة علانية لكان في هتي من يصنع ذلك ان
 بنى اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفرقت هتي على ثلث وسبعين ملة كلهم في النار
 الامة واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال ما انا عليه وصحابي انتهى وعن ابى هريرة
 ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال تفرقت اليهود على احدى وسبعين فرقة او
 اثني وسبعين فرقة والنصارى مثل ذلك تفرقت هتي على ثلث وسبعين فرقة انتهى وقد روي
 بهذا الية كثيرة فسياق هذه الروايات دال على ان الكفرة ليست بداخلية في الامة و
 ان المراد العدد لمعين فالمراد امة الاجابة لا غير والثاني ان الكفر ملة واحدة فجميع فرق
 الكفرة يمكن عدّها فرقة واحدة فزيادتها على العدد المذكور لا يضر لارادة امة الدعوة و
 هذا ما قاله الفاضل اللاهوري وفيه اما اولاً فبانه يخالف ما من سياق الروايات واما
 ثانياً فبان المراد بالافراق هو الاقتران في العقائد كما صرح به شرح الحديث وسياق من يشم ايضاً
 ولا مرية في ان الكفرة تتخالفة العقائد بحيث يكفر بعضهم بعضاً وان كان الكفر يعمهم وكنال الفرق
 الضالة من اهل القبلة متباعدة العقائد بحيث يكفر بعضهم بعضاً وان كان الضلال يعمهم
 فجعل فرق الكفرة فرقة واحدة وعد فرق اهل القبلة فرقة واحدة لا يخلو عن شائبة التحكم فيقول
 بان فرق الكفرة لكونها باطلة العقائد يمكن عدّها فرقة واحدة بخلاف فرق الاسلام لما
 حصله قد برّحم علم انه قد يتوهم ان المراد امة الدعوة والفرق التي في النار هم الكفرة وانما
 هم المومنون كلهم ولا يخفى ما فيه اما اولاً فبانه يخالف سياق الاحاديث المذكورة على ما مر
 واما ثانياً فلان كون الناجية جميع المومنين ينافي ما قد سبق في رواية ابن عمرو من ان

الفاضل
 اللاهوري
 عبد الحكيم
 ج ١٢
 منه

السين اما للتاكيد فان ما هو متحقق الوقوع قريب

الناجية هم المقتضون اثر النبي وصحابة صلى الله عليه وآله وسلم فان جميع المؤمنين ليسوا
 بالمقتضين اثرهم الا ترى ان كثيرا منهم كيف توغلوا في المخرقات فلا يصح ارادة امته
 الدعوة قوله السين اما للتاكيد آه تلقى عليك اولما ان المراد بالتاكيد التقرير والتثبيت
 كما يقال ان التاكيد لن للتاكيد الا ان في لن تأكيد النفي وفي ان تأكيد الاثبات وليس
 المراد بالتاكيد الاصطلاح واختيار المجاز في السين والتصرف في المضارع بيان لزوم المضارع
 المستقبل لقريب جعل السين تأكيدا له لا يخلو عن تكلف بلا ضرورة وثانيا ان استعمال السين
 للتاكيد مجاز لانه موضوع للاستقبال القريب فلا بد من العلاقة بين المعنى المجازي والحقيقة
 فبينه الشارح بقوله فان ما هو متحقق آه يعني ان الامر الذي يتحقق وتقرر وقومه وان كان
 بعيدا لكنه قريب ولا قبل ما بعد ما هو فات وما قرب ما هو ات فاستعمل لفظ السين الموضوع
 للادام عني الاستقبال لقريب في الملام ومو تحقق الوقوع وهذا الاستعمال شائع كما في قول
 الشاعر سا طلب بعد الدار علم تقربوا اي طلبى بعد الدار واقع التبة وثالثا ان الترويد بين
 المعنى المجازي والحقيقي انما يصح اذا كان المجازي متضمنا لنكته لا تحصل في حقيقي او يكون
 حقيقي محتاجا الى تاويل وتكلف فانه ما دام يصح حقيقي بلا تكلف لم يرتكب المجاز وههنا لا
 لمعنى حقيقي يامى للاستقبال لقريب يمتلج الى تكلف فان الافتراق لم يكن في زمن النسب
 صلى الله عليه وآله وسلم كما سيأتي عن قريب ايضا ان المجازي يتضمن نكته فلعلمه صلى الله عليه وآله
 وسلم اشار الى ان الافتراق واقع التبة فلا بد من طلب لعقائد صحيحة وترك الفاسدة
 للنجاة عن النيران لانه مترسخ حتى يتكاسل عنه ظنا انه لم يقع وان كان يرجح وقومه مثل
 هذه النكته يصح المجاز وبأجمل لا مزية في صحة هذا الترويد فما توهم الفاضل لاهوري من ان
 هذا الترويد لا يصح ليس في محله ورأيت ان قول الشارح ههنا مبنى على ما هو المشهور بين جمهور
 من ان السين موضوع للاستقبال لقريب قال في ضور لمصباح وانما اختص دخولها بالفعل
 لانها وضعا للاستقبال والاستقبال تمنع الالفعل وفي سوت زيادة تسوية وتأخير انتهى لخصا
 وقال لغارت الجامي ان السين وال على الاستقبال لقريب سوت وال على الاستقبال البعيد

مع قوله
 وشك
 ربما
 من ذلك
 هو
 الفاضل
 يستعمل
 صحيح
 في
 مع
 الفاضل
 يستعمل
 صحيح
 في

مترخ عن حياته صلى الله عليه وآله وسلم وما يتوهم من انه ان حل على اصول المذاهب فهو
 بل بعد وفاته فاجاب بان المراد من زمان احوال لذي اعتبار الاستقبال بالنسبة اليه زمان
 حياته صلى الله عليه وآله وسلم فان زمان احوال يختلف بحسب الاعتبار ففي الوجه الثاني
 اي حل الحسين على المعنى الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف والافتراق مترخ عن حياته صلى الله
 عليه وآله وسلم واما الوجه الاول عني حل الحسين على التاكيد لمحض مجازنا فليست فيه اشارة
 الى تراخي الاختلاف كما لا يخفى وان لم يكن تراخي الاختلاف متافيا له ايضا فتوهم بان قوله اشارة
 آه ليس مخصوصا بالوجه الثاني بل في الوجه الاول ايضا اشارة لتوهم بعيد فلا تغفل وما قال
 الفاضل للاهورى من ان هذه الاشارة ليس فيها كثير فائدة فانه اخبر عن نصيب معجزة له
 صلى الله عليه وآله وسلم سواد وقع في حياته او بعدها انتهى ففيه انه قال لا تدعى ان المسلمين عنه
 وفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانوا على عقيدة واحدة الا من كان يظن بالافتراق
 يظهر الوفاق فما وقع الاختلاف المراد وهو الافتراق في العقائد في حياته صلى الله عليه وآله وسلم
 وسلم ثم بعد الوفاة ظهر الاختلاف وترقى زمانا فزانا الى آخر ايام الصحابة حتى خالفوا في
 القدر وغيره فما زال الاختلاف حتى تفرق اهل الاسلام وحصل هو من الحديث المرام كيف
 يمكن افتراق العقائد في حياته صلى الله عليه وآله وسلم فانه يمكن الرجوع الى المبلغ وكشف كشيته
 عنه ولو لم يسلموا ما قال المبلغ واختلفوا كفروا وخرجوا عن الاثر فاعلم قوله وما يتوهم آه بشتبه
 مذكورة في عقائد الشيخ التوريشي وبني هذا التوهم حمل الحديث على المحصر كما هو الظاهر فانه اذا حل
 على الكثرة كما نقل سابقا عن الحسن البصري فلا مجال لهذا التوهم وعلى ان المراد بالافتراق
 الافتراق في الدنيا كما عليه جمهور وهو الموافق لسياق الحديث الذي رواه الترمذي وقدم
 واما اذا حمل على الافتراق في الآخرة كما نقل عن الامام حجة الاسلام فلا توهم بجواز ان يصل
 الافتراق الى هذا العدد يوم الجزاء ويكون كلهم في النار الا واحدة وهم مبرؤن عن النقائص
 الا ان الحديث المروي عن ابن عمر وكما مر بنا في عنه وان حملت ذلك على الافتراق في الدنيا
 وهذا على الافتراق في الآخرة فهو بعيد كل بعد قوله على اصول المذاهب آه وبالاصوات الغشبية
 من فرقة اخرى وهو اقامه بطلانها فانها علمها في الآخرة

راجع
 في
 ص ١٢٢
 ج ١
 ص ١٢٢

أقل من هذا العدد وان حمل على ما يعمه الفروع فهو أكثر منه قهرا فاسد لا مستند له بجواز كون
الاصول التي بينها مخالفة معتدة بها بهذا العدد

والخارج والمرجعية والتجارية والبحرية والمشبهة والناجية أو سبعة على ما في التمهيد الناجية والمرجعية
والناجية والقدرية والمشبهة والبحرية والمعطلة أو أربعة على ما في الملل والنحل لقدرية واصفا
والخارج والشيعة وآراء بالفروع ما يشعب من الفرقة الاخرى الاظم الشامل للاصول والفروع
أكثر من ثلث سبعين أو ما من مذهب لا وفيه علماء يخالفون شيوهم في المسائل فكل مذهب
فروع كثيرة غير خارجة عن الاسلام على ان صاحب المواقف صرح بان المعتبرة افرقوا عشرين
فرقة والشيعة اثنين وعشرين فرقة والخارج عشرين وقال شارح المواقف ان الخارج اثنان
وعشرون فرقة والمرجعية فرقا خمسة والتجارية ثلث فرق وهذه اثنان وسبعون فرقة وكذا البحرية والمشبهة
تفترق الى فرق على ما في المواقف وكذا الناجية تفترق الى الاشعرية والماتريدية واصحاب
الحديث ولعلك تتفطن من هذا ان حمل الحديث على الفروع فقط ايضا لا يصح فان الفروع اكثر
من هذا العدد ولذا لم يتعرض المتوهم لهذا الاحتمال وقال الفاضل كلاله آبادي ان بعضا من
الفرق المذكورة في المواقف كبعض من الخارج وغيرهم لا يصلح ان يعد من الفرق لاسلاميتها
لكنهم منكرين لما هو من ضروريات الدين قتال قوله لا مستند له فانه لا ضرورة لنا الى الحمل على ما هو
المذكورة او الاظم من الاصول والفروع بل نختار شقا ثالثا وهو ان الحديث محمول على الاصول
والمراد بالاصول هي الفرق التي بينها مخالفة معتدة بها سواء كانت اصولا بالمعنى المذكور او قوما
بمعنى المذكور والمراد بالمخالفة المعتدة بها التي تحصل الى التكفير والتفسيق بان كلفا ويفسق
تفسيرها شديد بعضهم بعضا فالاعتصار على التكفير فقط كما وقع من الفاضل كلاله آبادي في صور الآثار
ان اهل السنة لا يكفرون الزيدية مثلا فيلزم ان يتحدوا الامر ليس لك فردا وحديث ان الفرق
التي بينها مخالفة معتدة بها تكون في جميع الاوقات بعد حدودها على هذا العدد ولا تتجاوز عنه فاما
الاختلاف بين الشافعية والحنفية في مسألة التكوين وغيره فليس ما يوجب التكفير والتفسيق
ومن ههنا كشف لك ان هذا جواب باختصار الشق الثالث كما توهم من طلاق لفظ الاصول
من انه جواب باختصار الشق الاول فتوهم بعيد عن الصواب لا يبعد ان يقال اننا نختار الشق الاول

الفاضل كلاله آبادي
المولود
محمد بن
علي
منه
الفاضل كلاله آبادي
عبد الحكيم
منه
منه
الشيخ الفاضل
الخطيب
منه

وقد يقال لعلم في وقت من الاوقات بلغوا الى هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر
ونقول انه لم يعم الدليل على ان الاصول المعنى المذكور في التوهم يستحيل ان يزداد بالم لا يجوز ان يصل
الى هذا العدد الى يوم الحساب وايضا ان الظاهر ان المراد من فرق الناس بين فانه
صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث الى الثقليين بل الى كافة المخلوق فاصول لفرق بين الناس و
ان كانت اقل ولكن الاصول من الناس بين لعلها تصل الى هذا العدد فتفكر قوله وقد يقال
انهم جواب عن التوهم باختيار الشق الاول والحال ان المراد اصول المذاهب و مراد الحديث ان
الامة يبلغون الى هذا العدد في وقت ما وان زادوا عليه بعد الوصول اليه ونقصوا عنه قبل
الوصول اليه في اكثر الاوقات وتوهم هذا الجواب على اختيار الشق الثاني فلا يصح ما في سياق
الحديث من ان لكل في النار والا واحدة لان الناجية ايضا افرقت الى فرق وان التزم
انه لعله لم يكن الناجية مفرقة الى فرق عند تحقق هذا العدد فلا يخفى بعده فتجوز الفاعل
القراباغي انه جواب باختيار كل من شقى التوهم لا يخلو عن قبح فان قلت لما
جاء الزيادة على هذا العدد والنقصان عنه فلم اخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن هذا العدد
دون الزائد والنقص قلت اما ان زمان بقاء هذا العدد يكون اكثر من زمان بقاء مراتب البراءة
والنقصان فالاكثرية هو المرجح للاخبار وتجدد شدة انه ينافي ما قاله ثم وان زادوا او نقصوا في
اكثر الاوقات فان المستفاد من هذا القول ان الزيادة او النقصان في اكثر الاوقات لان بقاء هذا العدد في اكثر الاوقات
وان خلت ان معنى هذا القول ان الزيادة والنقصان معا اوقاتهما اكثر من اوقات هذا العدد لانها في كون
اوقات هذا العدد اكثر من اوقات الزائد فقط ومن اوقات النقص فقط ان يجمع بان هذا المعنى باهكلمة او كما لا
واما لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يخطب بالحق فجاز انه علمه الله تعالى في ذلك الوقت بالحق بوصول
هذا العدد وسكت عن غيره لمصلحة لا يعلمها الا هو فاخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بهذا العدد
دون غيره ومن ههنا اندفع ما توهم انه بقى الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت
ما دون الواقع في اكثر الاوقات انتهى قوله وان زادوا في الحاشية الكمالية ان التوهم والجواب
ببيان على حل ثلث وسبعين على المعنى العددي لا على الكثرة فسوق الحديث لبيان منتهى
كثرة الفرق بان لا يتجاوز عنه فكيف يتصور الزيادة على هذا العدد فالمناسب حذف قوله وان

الافاض
الفرق بين
بعض
جمله
ع
ن
ع
التميم
حسن
نحوها
ع
ن

الاوقات كلها في النار من حيث الاعتقاد فلا يرد انه لو اريد ان يخلو فيها
 زادوا وفيه انه لا يلزم من حمل ثلث وسبعين على معناه العددي لا على الكثرة كونه بيان
 منتهى الكثرة فمن السهول ان يكون الاخبار بهذا العدد لمعين لورود الوحي به لا لانه منتهى الكثرة
 وهو محمول على السوق ممنوعة فيجوز الزيادة عليه وتعلل بكلامه وهما ليست حمله فاعلم فيه قوله من حيث
 الاعتقاد يعني ان افتراقهم في العقائد واخذ بعضهم عقيدة وبعضهم عقيدة اخرى يوجب لهلاك
 اثنين وسبعين ونجات الواحد وهما بحثان الاول انه لا حاجة الى هذا التقييد ولا قرينة عليه
 فان معنى الحديث ان جميع الفرق تدخل النار في الجملة الا واحدة وهي التي تكون على طريقة النبي
 وصحابه صلى الله عليه وسلم فان طريقة الاصحاب بخيار الاعتقاد بالعقائد المحقة وعدم التمسك
 الى الذنب غالبا ولو صدر فعلاجه فور بالتوبة ان كان من حقوق الله فقط والتوبة والبراءة
 اللازمة ان تعلق به حق العباد ولا مزية في ان من تصف بهذه الصفات لا ليس بها الناصب
 والثاني ان الاظهر ان معنى الحديث كل الفرق المفترقة في النار لا افتراق الا واحدة فانهم
 ثابتون على ما عليه الرسول وصحابته صلى الله عليه وآله وليسوا بمفترقين الى بدعة موجبة
 للفسق او الكفر فم لا يدخلون النار لاجل الافتراق وان دخلوا للتقصير في العمل مع فلاحته
 الى التقييد بقوله من حيث الاعتقاد ويمكن ان يقال ان الكلام على تقدير عدم حمل الحديث
 على الكثرة واردة احصر من ثلث وسبعين كما هو الظاهر مع لوم يرد الافتراق بحسب العقائد
 بل يعتبر الافتراق بحسب العمل ايضا لا زوايا الفرق على العدد المذكور عملا وعقيدة فلهذا حمل القوم
 على الافتراق بحسب العقائد فاعلم قوله فلا يرداه وجه عدم الورد اننا نختار الشق الثاني
 اي محمول الدخول في النار ولكن لا سلم انه مشترك بين الفرق فان دخول الفرق بها كفى النار من حيث الاعتقاد
 وافراد الفرقة الناجية وان تدخل في النار لكنهم لا يدخلون من حيث الاعتقاد بل ان دخلوا
 فمن حيث العمل ثم اعلم ان مبنى الايراد حمل العدد المذكور في الحديث على احصر واما اذا حمل الكثرة
 فيقال ان سوق الحديث هو المصحح للفرقة الناجية والزم للفرق المالكية والخطا عملا كان او اعتقادا
 يوجب لزام والاستقامة عملا واعتقادا يوجب لمصحح وشان النبي صلى الله عليه وآله وسلم الرغيب في
 تصحيح العقائد والاعمال فيغنيهم عن بيان الامم مفترقة الى الفرق الكثيرة كانه في كلامه

له اي على
 قال صاحب
 الحاشية
 الكافية على
 ما تقدم في
 ايضا الى الشارة
 بقول الحاشية

فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون في النار وان اريد به مجرد الدخول فيها فهو
 مشترك بين الفرق اذ من فرقة الاو وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية
 الا واحدة وهم اوليا واسد الكرام لمقتضون اثر النبي صلى الله عليه وسلم فاستقام المعنى
 ولا يحتاج الى التقييد كذا في الحاشية الكمالية ولا يذهب عليك ان يحمل على الكثرة لا يناسب
 سياق حديث رواه الترمذي وقد مر ما يفيد هذا المقام فتذكر قوله فهو خلاف الاجماع آه ههنا
 بحث للفاضل التبريزي وهو ان لا نسلم ان امة الاجابة مجمعو على ان المؤمنين لا يخلدون في
 النار كيف وانخرج اذ عتوا بخلود مرتكب الكبيرة والصغيرة في النار وبعض المعتزلة يقولون بخلود
 مرتكب الاولى في النار وبعض الاثنا عشرية يزعمون ان ما عداهم مخلصون في النار ولا يخلدون
 كل ذميتهم مع انهم كلهم من امة الاجابة وتجاب عنه بوجه الاول ان انخرج والمعتزلة وبعض
 الاثنا عشرية انما حكموا بخلود بعضهم نفيا للايمان منهم فجميع امة الاجابة اتفقوا على ان المؤمنين
 اذا لم يتكبدوا مرايض الايمان لا يخلدون في النار وآلتا في ان المراد بالاجماع اهل
 السنة بقية ان هذا ايراد على اهل السنة والمراد بالمؤمنين في قوله فان المؤمنين هم امة الاجابة
 وهم الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وباجابه يقينا ولا ريب في ان اهل السنة مجمعو على
 ان امة الاجابة لا يخلدون في النار وان خرج ان هذا ايضا مما فان المتأخرين من اهل السنة
 قد حكموا بكفر بعض الفرق من امة الاجابة وخلودهم في النار فيرخ بان المراد ههنا اهل السنة
 كما ما منا الاعظم والامام الشافعي وغيرهما فانهم قالوا انا لا نكفر احدا من اهل القبلة والآلثان
 المراد ان خلود جميع الفرق في النار سوى الناجية خلاف الاجماع لان منهم مؤمنين والمؤمنون
 لا يخلدون في النار فالمراد بالاجماع امة الاجابة واستقام المعنى والرابع ان المراد انه خلاف
 اجماع النوايس لا آية والا حديث النبوية فان الكتاب واحد يث اتفقا على ان المؤمنين هم الذين
 آمنوا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وباجابه يقينا لا يخلدون في النار قال اسد تعار ان اسد لا يغير
 ان تيسر كونه وكغير ما دون ذلك لمن يشاء وقد ورد في حديث رواه ابو ذر انه قال رسول الله
 قال لا اله الا الله دخل الجنة كذا في المشكوة قوله والقول انه لما جيب عن الايراد باننا نتناول
 وهو ان المراد مجرد الدخول في النار ولا نم انه مشترك بين الفرق اذ الفرقة الناجية وان كان بعضهم

الفرق ترغيباً في تصحيح العقائد الا واحدة قيل ومن هم امي الفرقة الناجية
الدخول ترغيباً لتصحيح العقائد وتجنيداً ما قال من ان طول الملك وصدده لما صار هم من
ان يكون بحسب الاعتقاد وبحسب العمل بحسب الاعتقاد والعمل كليهما فليس فيه الترغيب لتصحيح العقائد
فقط بل يجب على اشد ان يقول ترغيباً لتصحيح العقائد وصلاح الاعمال فالحق ان حامله ان
دخول الفرق في النار هم من ان يكون بحسب الاعتقاد فقط وبحسب المعاصي فقط وبحسب الاعتقاد والمعاصي
كليهما اطول الملك قلته انما هو بالنسبة الى العقائد ضرورة ان الباعث لقلته ملك الفرقة
الناجية بالنسبة الى الفرق الهالكة يكون ارامته كما في جميع احاد الفرقة الناجية غير متحقق
في سائر الفرق الهالكة وما هو الا الاعتقادات فلو كان الاعتقاد قريباً الى الصواب لا يكون
في درجة يكون لهم دخول في النار لعدم الوصول الى درجة الصواب ويقل مكثهم لكونه
قريباً الى الصواب انما عبر عن قلته الملك بالنسبة الى العقائد بعنوان يفيد عدم الدخول ترغيباً
لتصحيح العقائد ولا يخذله اخذشته السابقة الا انه يتكلم انه لما كان مدار هذا الجواب على حديث
العقائد فما الفرق بين هذا الجواب الجواب الاول الذي مر من ان من يتقيد بالاعتقاد قليل
بان الجواب الاول يفيد انه لا يكون الدخول في النار للفرقة الناجية من حيث الاعتقاد اطلاقاً
وان كان لهم دخول بحسب عصيان ممتد او غير ممتد وهذا الجواب يشعر انه يجوز ان يكون للفرقة
الناجية دخول من حيث الاعتقاد لكن الملك يكون قليلاً فظهر الفرق فتدبر ومن قال ان
الفرقة الناجية كيف تدخل النار من حيث الاعتقاد فانها على ما عليه النبي وصحابه صلى الله عليه
واله وسلم فقد بعد عن الحق فان الفرقة الناجية لو كان في عقائدهم فتور قليل يصح ان يقال
باستبار الاكثر انما على ما عليه النبي وصحابه صلى الله عليه وسلم وتدخل النار من حيث الفتور ولا ضمير
قتال ثم لا يبعد ان يقال ان رواية الحديث مختلفة في بعضها كلهم في النار وفي بعضها كلها
في النار فضميرهم راجع الى الفرق وضميرها اماراجع الى الفرق او الى فرقة فالمضاف اليه
لفظ كل ما يجمع المعرف او المفرد المنكر وكل المضاف الى اجمع المعرف والمفرد المنكر العموم
الافراد فمعنى الحديث ان كل واحد واحد من تلك الفرق في النار الا واحدة فان كل واحد
منها ليس في النار وهو راجع للايجاب لكل فلا يخلو اما ان لا يدخل واحد منها في النار وهو مستبعد

٩
الفرق
الناجية
الفرقة
الناجية

مومنا به سواء كان في حال البلوغ او قبله طال صحبته ام لا وهذه اشارة

قوله مومنا به قيل يخرج منه زيد بن عمرو بن نفيل فانه رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة
ثم علم ان تخصيص الموت على الاسلام اتفقا بالعرف وعلم الموت على الاسلام بان لا يظهر
الكفر فلا يشكل لمن حصل له البركة بالصحبة مع الايمان ثم ارتدوا العياذ بالله ومات على ارتدائه
فانقول بانه صحابي ولا يضري كونه صحابيا الكفر اللاحق كما لا يضر الكفر السابق بحيث جدا فان بالرواية
بتطل الاعمال وصحبة من فضل الاعمال تبقى الكلام في من لاقى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
مومنا ثم ارتدوا العياذ بالله ثم سلم ومات على اسلامه كالاشعث بن قيس سلم وارتد بعد
وفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاسرى خلافة سيدنا امير المؤمنين الصديق الاكبر رضي الله
عنه ثم سلم ومات عليه كذا في الاستيعاب فعند جمهور المحدثين على الاصح هو صحابي واليه يؤول
عبارة اختلفنا في وعند البعض من محققي اهل الحديث هو ليس بصحابي وهو الحق فان الرواية
بتطل الاعمال بالنص لقاطع وصحبة من افضل الاعمال فتبطل بالرواية فتلك الصحبة
السابقة لا يعتد ادلهاج كصحبة الكافر حال كفره وانما عدوه في سير الصحابة صحابيا لكون رويته
مقبولة كذا في فوائد الحموت قوله او قبله الصحة ايمان سيدنا امير المؤمنين علي في حال صباه
وفتحاره بذلك مشهور حيث قال شعر سبقتكم الى الاسلام طراجه خلا ما بلغت اوان علمي به
ثم علم ان هذا التعميم يؤول الى ان الملائكة وان صحبوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا انهم ليسوا
بصحاب والظاهر من كلام البعض انهم صحابة قوله طال صحبته ام لا قال جمهور الاصوليين
من يخفيه ان طول الصحبة شرط في كونه صحابيا فانه المتبادر من صحابي ولذا صح لنفي عن
الوافد اتفاقا لانه ليس ملازما وصحاب كحديث عرفا ليس الا الملازم لمتبع لمحب الاصح
عدم التحديد للطول قيل ستة اشهر او غزوة وفيه انه يخرج حسان من ثابت وجبرير بن
عبد الله فان حسانا لم يغز مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وجبرير سلم قبل موته صلى الله
عليه وآله وسلم باربعين يوما مع انما صحابيا بالاتفاق وقيل صحابي من اجتمع فيه طول
الصحبة والرواية وهو بعيد لغة وعرفا قوله اشارة آه علم ان هذا موضوع للاشارة الى الموجود
في الخارج المحسوس والالفاظ والمعاني والنقوش المطلقة لا وجود لها في الخارج واما النقوش

٢

٣

٤

٥

٦

٧

٨

٩

١٠

١١

١٢

اى مقاصد هذه الرسالة عقائد المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده
 لمخصوصة المكتوبة بيد لهم الحاضرة عنده في الخارج فلا يستقيم الحكم بالعقائد عليها فانه
 يستلزم ان لا يكون النقوش لمخصوصة لتي كتبها ايدي غير لهم عقائد على ان العقائد ليست
 تلك النقوش بل العقائد معاني الالفاظ التي دلت عليها تلك النقوش اللهم الا ان يقال ان
 قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال فالاشارة ههنا ليست على حقيقتها بل لاشارة عقلية
 والمعاني حاصلية في الذهن على وجهها الى بوجوبها واكتناها وهو يكفي للاشارة العقلية
 وهذا اعم من ان يكون خطبة احاقية او ابتدائية وقد اذعن به الشارح في حاشيته على التمهيد
 فاقال لفاضل اللاهورى من ان خطبة ان كانت احاقية فالاشارة الى العقائد المدونة
 والا فالى الحاضرة في الذهن لكونها نصب العين فكانها محسوسة بعيد عن الصواب فان
 قلت ان الشارح قد حقق في رسالة الزوراء ان الاعداد اللاحقة الزمانية ليست باعداد
 حقيقة فالالفاظ وان لم تجتمع في الوجود في الخارج لكنها موجودة في مجموع اذمنة اجزائها
 فالاشارة الى الوجود الخارج لا الوجود والذهني قلت لا بد للاشارة بحسية من حضور في
 الخارج عند المشير حال الاشارة وليس في الالفاظ وجودها في الخارج لا يكفي على ان
 الكلام ههنا فيما يفعله العامة واهل اللغة وعندهم الاعداد اللاحقة الزمانية اعداد حقيقة و
 هذا التحقيق قد غفل عنه بعض الحكماء فضلا عن العامة واهل اللغة قوله الى مقاصد آه تمام لفظ
 المقاصد لان جميع ما في الرسالة ليست عقائد قوله ما يتعلق آه المراد من كلمة ما القضية
 احاصلة في الذهن ومعنى الكلام قضية يكون الغرض من حصول تلك القضية في النفس وتحصيلها
 في الذهن نفس اعتقاده فقط لا امر آخر فليس كما يتوهم من ظاهر العبارة ان الغرض شيء آخر
 سوى الاعتقاد وهذا كما يقال تعلق غرضنا بهذا الشيء مع ان الغرض يكون ذلك الشيء لا امر
 آخر فاندفع ما اورده الفاضل اللاهورى من ان الصواب يتعلق بنفس الاعتقاد ويكون
 الغرض منه نفس الاعتقاد فان كلمة ما عبارة عن الاحكام والاعتقادات منها ما يكون لغرض
 منها نفس الاعتقاد لا ان يكون الغرض منها متعلقا بنفس الاعتقاد انتهى ولا يبعد كل بعد
 ان يقال ان الغرض هو الفلاح والنجاة في الآخرة وهو متعلق في الاعتقادات بنفس اعتقادها

الفاضل
 اللاهورى
 عبد الحكيم
 راجع ١٢
 سنة ١٢٠٠

من غير تعلق بكيفية العمل لكونه تعالى حيا عالما قاورا الى غيره مما هو من مباحث
الذات والصفات يسمى تلك الاحكام صلية وعقائد واعتقادية ويقابلها الاحكام
المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكاة والكسب والصوم وتسمى شرائع وفروعها
واحكاما ظاهرة الفقرة الناجية هم الاشاعرة

فقط فيستقيم العبارة قوله من غير تعلق آه امي من غير ان يتعلق الغرض بالعمل لمكيف بكيفية
مخصوصة من الاباحة والوجوب والكراهية والحرمية والندب بخلاف العمليات فثان
الغرض منها ليس نفس الاعتقاد بها بل لغرض منها بعد اعتقادها بالعمل لمكيف بكيفية ما وانما
زاو لفظ الكيفية ايماء الى ان تلك الاحكام لا تتعلق بالعمل نفسه بل بكيفية العمل المخصوصة
قوله مباحث الذات آه اراد من مباحث الذات اثبات الصفات لها من الوجود والوحدة
والصفات السلبية والاثبوتية والفعلية وليس المراد من مباحث الذات البحث عن نفس
الذات المقدسة فانها لا يمكن ان تدرك كما هو حقها ولذا منع صلى الله عليه وآله وسلم عن
التفكر في ذاته تعالى والمراد من مباحث الصفات اثبات احوال الصفات لها من كون
علمه تعالى عاما للكليات والجزئيات وكون قدرته عامة وغيرها قوله صلية فان الفروع
والاعمال تنفع صحتها على هذه الاحكام الاصلية قوله ويقابلها آه وقولنا الاجماع حجة وبقايل
حجة من مسائل الفروع فمعناه انه يجب العمل بمقتضاه فهو متعلق بكيفية العمل فتدبر قوله
المتعلقة بكيفية آه المراد بتعلق بكيفية العمل ان تلك الاحكام نسب بين الاعمال وحوالها
لهي هي كليات وادوات لها تذكر في اجواب عن السؤال عن العمل بكيف هو قوله وتسمى
شرائع فان الشريعة هي الطريقة المخصوصة الثابتة بوضع النبي ليسوق في ذوى الالباب
باختيارهم المهود الى الخيرات بالذات ويطلق عليها الشريعة باعتبار ورود طشان الرضا
والكرامة اياها ودخول الثقلين فيها وتبين الشارع فيها باعتبار ورودها وشهرتها
كالمنزل الذي على الطريق النافذ فان الشريعة في الاصل مورد الشارحة وقيل في يله
من شرعت في هذا المرامي دخلت او من شرعت الطريق اذ بينته او من شرع المنزل
اذا كان على طريق نافذ كذا افاد البرجندى في قوله هم الاشاعرة اتعلم اولان المشهور

وعن أصحابه من ولا يتجاوزون ظاهره إلا بالضرورة

قوله ولا يتجاوزون أنه أعلم أن لكل متفقون على أن العقل مقدم على النقل وليس أن العقل
 حاكمون بدلالة العقل بدون الالتفات إلى النقل وتأويله وليس أن الاشاعة لا يلتفتون
 إلى دلالة العقل بل يعتمدون ظواهر الحديث وإن خالفت العقل فإن الاشاعة أولوا باليد
 والاستواء على عرش وجه الرب إلى غير ذلك بل مشرب لكل أن النقل إذا كان مخالفاً للعقل
 يعمل على حكم العقل لا أن مخالفة النقل للعقل على تخمين الأول أن يقوم دليل قطعي عند العقل
 على استحالة مضمون النقل والثاني أن العقل لا يدركه ويستبعده وليس عنده دليل أيضاً على
 اشتغال مضمون النقل فالاشاعة انما يتجاوزون عن ظواهر النصوص في الصورة الأولى
 لا في الصورة الثانية ولذا يثبتون ما جاز في الاخبار من احوال الصراط والقبر وسائر احوال
 البرزخ ويؤولون ما جاز في النصوص من اثبات الجحيم والكهيمية والمكان له تعالى لأنه موجب
 للمكان وهو أيضاً الوجوب لذاتي فهذا التأويل بالضرورة وأما المعتزلة فانما يتجاوزون
 عن الظواهر لمجرد استبعاد العقل من غير ضرورة ولذا انكروا عذاب القبر والصراط وسائر
 احوال البرزخ فليس انكار الصراط منهم الا لاحتجاجهم عبور الانسان على جرم دقيق من الشعر
 احد من السيف ولم يدر كلان قدرة الله تعالى لا تمنع عنه فوضع الفرق وانرفع ما قيل انه
 لا فرق بين المعتزلة والاشاعة فان العقل مقدم على النقل جماعاً عند المخالفة وباب
 التأويل مفتوح عند الفريقين قتال وآفاضل لقراباغى بين الفرق بين المعتزلة والاشاعة
 بان حسن الشيء وقبحه شرعي عندهم فكل ما امر به الشارع فهو حسن وكل ما نهى عنه فهو قبيح ولو انعكس
 الامر لانعكس الامر فليس للعقل نصيب مدخل فيتعين الشارع بدون التفات في
 اوامره ونواهيه بخلاف المعتزلة فانهم قالوا بحسن وقبح العقليين للاشياء نقد يوافقها
 ظاهراً النص قد يخالفها والواجب لا يتبع لما في نفس الامر فيتوقفون في الظاهر في اول
 الامر حتى يحيدوا ما في نفس الامر وهو مخالف له فأيولوا الظاهر او يوافق له فيتعينونه فالمعتزلة
 للعقل طوع عن الشرع وقبحه خدشة من وجه افادها المولى لمحقق الرئيس المدقق افاضل
 فيوضه علينا أما أولاً فبان اختلاف المعتبرين الفرق هو اختلاف عقيدة كما مر والاختلاف

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يخذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة
المتبعين لما روى عن أئمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطر الحلي في بعض تصانيفه
قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاذ نصير الدين محمد بن الطوسي في تعيين المراد من
الفرقة الناجية فاستقر الراي على انه ينبغي ان تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق
مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الائمة فأنهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة
بينية بخلاف غيرهم من الفرق فأنهم متقاربون في أكثر الاصول

في احسن الواقع في كونها عقليين او شرعيين انما هو في العمليات دون العقائد فلا يكون مسئلة
احسن والواقع بيني للخلافات واما ثانيا فان الماتريدي من حزب الاشاعرة مع انهم قالوا احسن
والواقع عقليين واما ثالثا فان الاتباع لما في نفس الامر واجب على كل فرقة والاتباع للشرع
ليس الا لان الشرع كشف ما في نفس الامر فلا تخصيص في ذلك للمعتزلة قوله ولا يسترسلون
الا سريال كاستلخ شدن وتعدية بيع وان كان يتقدم بالي تبصين معنى المصاحبة والمصنعة
انهم لا يسترسلون مصاحبين مع عقولهم بحيث يتكون العمل بالنقل بمجرد استبعاد العقل ضمنونه
قوله كالشيعة آه ههنا اختلاف فانه ان اراد ان الشيعة يتبعون الائمة الذين هم عترة الرسول
صلى الله عليه وآله لكونهم مجددى دين لالا انهم ناقضوه عن ناقض الدين فهو افتراء وان اراد
ان الشيعة يتبعون الائمة لانهم نقلوا الدين وهم عدول الائمة حتى ثبتوا العصمة لهم فاطعن
اما لعدم كون الائمة عدولا فهو تنزيل الايمان او لعدم صحة الاتباع بالائمة وان كانوا عدولا
فوه ترجيح بلامرجح فان معاشر الاشاعرة انما يتبعون الاشعري والشافعي لانها ناقضا للدين
عادلين فلا فرق فتر قوله ينبغي ان تكون آه ههنا بحثان الاول انه لم كان ينبغي ان تكون
الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة اى في أكثر الاصول فان ملا النجاة على
الحقيقة والصدق فلو كان عشرة عقائد مثلاً حقة فمخالفة واحدة منها لم لا يجوز ان يكون
موجباً للهلاك والنازية نعم يجب كون الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق فأنهم على ما عليه
النبى صلى الله عليه وآله وسلم وسائر الفرق اهل الاهوار واليسوع لكن اين هذا من ذلك انما
ما هو في هذا الفصل القراباغى وتلخيصه المناط للنجاة توسط المسالك بين الافراط والتفريط

الفاضل
القراباغى
يوسف
الكبرى
١١
سنة

وغير باحتي جواز روية الاصوات والطعوم والروائح وجوز روية أي لصين بقية اندلس استنادا لمكانتها
كلها الى الله تعالى ابتداء كون الصفات لها هي عين الذات لا غير بالفرق بين الارادة والرضا والى غير

والاسكان هو عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في كونه متعلق الروية بان
يكون نفسه اوجزاه فتعين الوجود فهو متعلق الاول للروية وهو مشترك بين الصانع
وغيره وليس شئ من خواص الممكن شرطا او شئ من خواص الواجب لئلا فيصح ان يكون
الواجب سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وعدم روية
بعضها بناء على ان الله تعالى لم يخلق رويته في العبد على طريق جرمي العادة ويجوز عندهم
ايضا روية كل موجود بكل عضو فانه يجوز ان يلطفت الغذاء في الابدان بالرياضات
او بعناية الحق تعالى بحيث يكون روح كل عضو من البدن كروح العصبتين المجموعتين
ويجمع النور فيرى به قوله روية أي لصين أي مع بقا الهي اذ لا استبعاد فيه عند قدرته تعالى
ولصين بالكسر صين وهي بلاد الترك كذا في الصراح والبقية البعوض في الاندلس بلدة من
البلاد المغربية قوله الى الله تعالى ابتداء لا كما يقول بعض الفلاسفة من ان الله تعالى
ابدى العقل الاول وبواسطته يوجد الممكنات ولا كما يقول المعتزلة من ان العبد خالق للافعال
قوله وكون الصفات آه اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان الصفات عين ذاتة تعالى
ومرجع كلامهم اذا حقق الى نفى الصفات وترتب ثمرات الصفات على الذات وذهب
المعتزلة الى انها غير ما ذكره ابن ماجة والمشهور عن المعتزلة انهم موافقون للفلاسفة
ومذهب بل السنة واجماعة ان الصفات ليست عين الذات ومتحدة معها مفهوما
ومصادقا ضرورة بثوت التغاير بين الصفة والموصوف وليست غير الذات المراد
بالغير الغير الاصطلاحي وهو الذي يمكن انفصاله عن شئ فصفاته تعزلاته عن
ذاته اذ لا وابدا بخلاف صفات مخلوقاتة تعالى ولا يذهب عليك ان الشيعة
ايضا قالوا بزيادة الصفات على ذاته نعم وعدم العينية وحملوا الزيادة على ما حمل عليه
الاشاعة فليس هذه المسألة مما يخالف فيها جميع اغيار الاشاعة فتدرب قوله والفرق
بين الارادة والرضا فان الارادة صفة ذاتية تخص صاحبها في شئ المقدور من الفعل

ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم عليهم فيها كما تخنوا به كتبهم اجماعهم هنا بمعنى الاتفاق
للمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع اهل كل والعقد

والشك بالوقوع في وقت ماسع استوار نسبة القدرة الى جميع الممكنات وكل ما كان
يكون فهو بارادة تعالى فهو القفال لما يريد قال سد تعالى فمن يريد واسدان يسد به
يشرح صدره للاسلام ومن يريد ان يضل به جعل صدره ضيقا والرضا وصفة غير الارادة
اي ترك لا اعتراض لا ترى ان الكفر صادر بارادة اسد نعم واسد لا يرضى لعباده الكفر
العبد يريد شربا لدواء البشع ولا يرضى به وهذا عند الاشاعة واما عند المعتزلة فما ليستا
بمبتدئين ولذا يقولون ان اسد لا يريد ما لا يرضى به فالكفر يريد به الشيطان وكان عمرو
بن عبدة اسد من المعتزلة مع المجوسي في السفينة فقال له لم لا تسلم قال لان اسد تعالى
لم يرد هلامي فاذا اراد هلمت فقال ان اسد نعم يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك
فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك لا غلب فرجع عمرو بن عبدة اسد عن مذهبه بعد ان
قوله شنع لتشينع زشت گفتن بر کسی صلته بعلی کذا فی الصراح قوله مخالفوهم اي مخالفو
الاشاعة قوله كما تخنوا به كتبهم بکردن قال سدني الفلك المشحون كذا في الصراح قوله اتفاق
جميع اهل كل والعقد المراد اهل كل والعقد المجتهدون فان اهل الاجماع من كان
مجتهدا كما يشهد به كتب الاصول فلا عبرة لاتفاق غير المجتهدين كالعامية الا فيما يستثنى فيه عن
الراي والاجتهاد كالحكام المنصوصة بالنصوص المفسرة وانما زاد لفظ اجماع ايماء الى ان
الشرط في الاجماع اجتماع اهل خلاف الواحد مانع خلاف الاكثر على ما هو المختار كذا في المسلم
وغيره وآوى بالاطلاق الى ان الاجماع الذي هو حجة لا يختص بالصحابة ولا باهل بيت النبي
صلى الله عليه وسلم خلافا للشيعة ولا باهل المدينة الطيبة خلافا لما لك فقط لاطلاق اهل
الذي دل على كون الاجماع حجة وهو لا يجمع حتى على الضلالة وتفصيل في الاصول
والكلام ثم علم ان اهل كل والعقد من به انحلال الغموض والمشكلات والعقود والامور
الشرعية والناس تبعون احكامه كذا في عمى الاستاذ العلامة ادام الله علوه ومجده و
قال العارف الحامي ان اهل كل والعقد هم الاوليا الذين يتصرفون وح لا يحيلون

ع
سد
لا
ي
رضى
ب
ه
لا
ي
تر
ك
ن
ك
ل
كن
ش
يا
ط
ي
ن
لا
ي
تر
ك
ن
ك

وهو ماسوي ذاته وصفاته حادث ولما كانت الفلاسفة صطلحوا على اطلاق الحدوث
على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم
تقدم عدمه على وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلنا بها في
حواشي شرح التجريد وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج
اليه على المحتلج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان
جزءا من علته التامة قطعاً

قوله ماسوي ذاته وصفاته المراد بما يجنس الموجود والمراد بالصفات الصفات الثبوتية
القديمة فانها المتبادرة فهي ليست من العالم واما صفاته الاضافية او السلبية فهي تخرج
من قيد الموجود فتدبر قوله فصلنا بها آه تلقى عليك عظامه نقل شمس هناك قول شيخ
الرييس حيث قال في الفصل الثاني من سادسة الهيات الشفا بعد ما ذكر سبعة كل معلول
بعلة ان للمعلول في نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون ايسا والذي يكون
للشيء في نفسه قدم عند الذهن بالذات لا في الزمان عن الذي يكون له عن غيره فيكون
كل معلول ايسا بعد ليس بعدي بالذات فان طلق اسم الحادث على كل ماله ايسا بعد ليس
ان لم يكن بعدي في الزمان كان كل معلول محدثا انتهى فترد عليه ايرادات تسهما ما اوردته
اشم في حواشي شرح التجريد واصله من الامام وهو ان لا يتم ان للمعلول في نفسه ان يكون
ايسا فان الممكن محتاج في كلا الطرفين الى العلة فكما انه ليس له في نفسه ان يكون ايسا
كذلك ليس له في نفسه ان يكون ليسا وتسهما ما قال الفاضل القزباغي من ان العدم لما انفك
على الوجود تقدما بالذات صار جزءا من العلة التامة والعلة التامة واجزاؤها تتجمع مع
المعلول فيلزم اجتماع العدم والوجود وهو محقق ان قيل ان العدم يكون معدا فلا يتجمع مع
الوجود وقيل فيجوز ان يلزم تقدم العدم على وجود المعلول بالزمان ايضا كما هو بالذات فيلزم حدوث
العالم باسره بالزمان وهو خلاف مذهب الحكماء ويمكن ان يقال ان العدم المتقدم هو اللازم
من نفسه وليس هو نقض الوجود من العلة فلا يلزم اجتماع النقيضين وتسهما ما في القياسات من
انه لو تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا لزم كون العدم علة والوجود معلولا والضرورة تشهد

الفضل
القزباغي
يوسف
الكلبي
١٢٠٢
سنة ١٢٠٢

باحتجالة علاقة العلية بين المتباينين المتباينين و أنت تعلم ان هذا قريب لما أخذنا من
الفاضل لثبوت باغى و قد مر أنفا فحوايه هو جوابه و منها ان العدم المتقدم اما العدم السابق
فهو ينافي الازلية او العدم اللاحق فهو ينافي الابدية مع ان احكما و صرحا بالازلية يقول
و ابديتها و فيه ان كون العدم المتقدم العدم السابق انما ينافي بالازلية لو كان التقدم
و السبق بالزمان و اذ ليس فليس فتدبر و منها ما اورد الامام من انه لو كان العدم
للمعلول في نفسه يلزم كونه محتجا لا ممكنا و هو الانقلاب المستحيل و منها انه لو سلمنا ان للمعلول
في نفسه ليسا لكنه لانهم ان بالشيء في نفسه مقدم بالذات و علة لما للشيء من غيره فلا يلزم
تقدم بالذات للعدم على الوجود و ان تسكت بما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات
من ان ارتفاع ما هو للشيء في نفسه يستلزم ارتفاع ذلك الشيء و ارتفاعه يوجب ارتفاع
ماله من غيره فتحقق علية الاول للثاني يدفع بان غاية ما يلزم من بيانكم استلزام بالشيء في نفسه لعله
عن غيره لا العلية المطلوبة و يمكن ان ثبت العلية بانه لا يمكن ان يتحقق بالشيء من غيره الا
و يكون بالشيء في نفسه مستحقا و قد يمكن ان يكون بالشيء في نفسه مستحقا بدون تحقق ماله غيره
و هذا معنى الاحتياج و التقدم الذاتي و العلية و مصداقه الترتب بالفا و كما بين الواحد
الاشين فليكن لانصاف و وجه الفاضل لباغنى كلام الشيخ بما حاصله ان ليس المراد من
كون العدم للمعلول في نفسه انه يقتضى لعدم حتى يمتنع و انه اولى به لانتفاء الاولوية الذاتية
بل انه لا يحتاج في عدمه الى تاثير و ايجاد و خلق و جعل كما في وجوده لان علية العدم ليس بالتاثير
و الايجاد بل هي عبارة عن عدم التاثير في الوجود فالعدم اولى للممكن لاجل هذا و الحق و لا يخفى
للتقدم الذاتي الا الاحقة و فيه ان كون العدم احق للممكن لكونه غير محتاج الى تاثير لا يدركه
العقل المتوسط و الشيخ في الشفاء و صرح بان وجود الممكن لا لذاته بل لعلته وجودية و كذا عدم الممكن
لعلته عدمية على ان كون شيء اولى بشئ و احق به بواسطة عدم الاحتياج الى التاثير نوع آخر
من التقدم فلا يخفى التقدم في الخمسة و قد صرحوا به و فيه ما سيأتي فانظره و قد يوجه كلام الشيخ
بان الوجود زائد على الماهيات الممكنة على ما تقر في الآتي فهو من العوارض العارض يكون
مسلوبا عن مرتبة نفس المعروض من حيث هي هي فكل موجود و غيره اذا لاحظ العقل نفس ذاته

۴۴
افغانی
القرابنی
یوسف
الحکیم
۴۵
الطی
الباقری
زناجان
اشک
۴۶

مع قطع النظر عن العلة بحده مسلوب لوجود سلبها بسيطاً لا عدولها فانه ايضا من المعاني
 وهذا السلب هو العدم فالما هيته معدومة بحسب افتناء لا تقبل الوجود الابعدي بها معدومة
 في مرتبة ذاتها وهذا نحو من القبلية وهو حدوث الذاتي وهو المطلوب ولا يلزم من تحقق
 السلب النظر الى ذاتها امتناعها كما فهم الامام لانه ليس ذلك باقتضار منها بل بنفس
 ملاحظة العقل ولا يرد الايراد الذي اوردوه اشم تبعا للامام وقد مر تقريره ايضا لان
 غرض الشيخ ليس ان معدوم في نفسه بمعنى انه متصف بالعدم على طريق السلب لعدولي
 بل غرضه انه مسلوب لوجوده وهو غير كونه متصفاً ما فان قلت هذا نحو من التقدم للعدم على
 الوجود وليس هو التقدم الذاتي بالمعنى المشهور وهو تقدم العلة على المعلول فانه لم يثبت
 بهذا البيان عليه العدم للوجود فيكون التقدم بمعنى آخر فيبطل حصر التقدم في الجنس المشهور
 فان هذا القسم من التقدم الذاتي سواء اقلت بالامضائية في بطلان احصر فانه ليس عقلياً
 كما قالوا في تقدم المعروض على العارض انه خارج عن الاقسام المشهورة ولا يعبدان يقال
 ان المتكلمين لا ينكرون تحقق هذا السلب بهذا التقدم وانما ينكرون تقدم العدم على الوجود
 تقدماً بالذات وهو لم يثبت فكان النزاع حلفظاً فاعل للتفصيل موضع آخر وثانياً انه
 وجه اشم حدوث الذاتي في الحواشي القديمة من قبل الفلاسفة بتوجيه اشار اليه بهنا بقوله
 بمعنى ان كونه مسبوقاً به وتقريره ان الفاعل مقدم على المعلول تقدماً ذاتياً ضرورة
 وجود المعلول في مرتبة الفاعل بل عدمه فيكون عدم المعلول مقدماً على وجوده تقدماً
 ذاتياً وعرض الشارح هناك في بحث الماهية وغيره بان الماهية من حيث هي هي ليست
 اوليست ليس فاجسم في الخارج ابيض بعد تحقق البياض فيه وهو في مرتبة وجوده السابق
 على البياض لا ابيض ولا لا ابيض وليس ذلك ارتفاع لتقيضين المستحيل لان المستحيل
 ارتفاعها بحسب نفس الامر مطلقاً لا بحسب مرتبة من المراتب ثم لا يذهب عليك ان نقيض
 كل مفهوم رفعه على سبيل السلب البسيط لا السلب لعدولي كما في القياسات فلو ارادوا بتقيض
 التقيضين اللذين يكونان في التقيضيتين اي الموجبة والسالبة البسيطة فارتفاعهما عن
 المرتبة ايضا ممتنع الا ترى انه اذا لم يكن اجسم ابيض ولم يكن الماهية تحقق سلباً لا ابيض

لا
 انك لا
 بوجوده
 لا
 بلفظه
 منطق
 بالعدم

فلا يتحقق العلة التامة البسيطة أصلا

عن كسب وسلب أعني الماهية سلبا بسيطا قطعاً وشأماً أيضاً لم يرد هذا المعنى من التقيضين
كما يظهر من مطالعة كلامه هناك حيث قال فالواجبات بأسرها كاذبة والسوالب بأسرها
صادقة وأن أراد التقيضين التقيضين اللذين يكونان في المفردات أي على طريق السلب
العدولي فارتقاها عن المرتبة يتحقق كما قال شهاب الدين واجتماع جميع المحمولات اللاحقة
والسلبية مسلوقة عن مرتبة الماهية ولكن هذا الارتفاع لا ينفع شأماً ههنا فان الكلام في السلب
البسيط اذا المقصود ان عدم المعلول صواباً بسيطاً يكون في مرتبة الفاعل قبل وجود المعلول
ولا يقدره اعتراض شافعي بقوله فلا يتحقق العلة التامة آه أعلم انه لما ورد الاعتراض على
بساطة العلة التامة بانه لا بد من امكان المعلول فليزعم تركها فقد جيب عنه بوجوه تسهوان
امكان المعلول معتبر في جانب المعلول فان الشئ ما لم يكن ممكناً لم يطلب له علة فلا يعسر
الامكان في جانب العلة فلم يمنع بساطة العلة وقيده ان المادية والصورية معتبران في جانب
المعلول وجزآن للعلة التامة فالمانع من ان يكون الامكان مع اعتباره في جانب المعلول
معتبراً في جانب العلة وتساهل ان الامكان امر سلبى انتزاعى عبارة عن سلب ضرورة التقرر
والا تقرر او عن سلب ضرورة الوجود والا وجود فلا يصلح لان يكون علة للممكن فان الانتزاعى
لا تحصل اقبل لا انتزاع عن منشأه واما بعد الانتزاع فهو متاخر عن المنشأ فكيف يكون علة
له وان جعل لا مكان علة باعتبار المنشأ فمتشوه وهو نفس ما بهية الممكن ولا يجوز ان يكون
نفس ما بهية علة له لان علة الشئ لا تكون متحدة به وان قيل ان نفس الممكن من حيث اتحاد
مع الامكان علة لنفسه مع قطع النظر عن هذه الحيثية فالمتقدم معلول والمتاخر علة وهو
فحش ولا يجوز ايضا ان يكون الامكان علة لوجوده فانه على راسي جعل البسيط لا يتصور
اعتبار الوجود في المعلول واما على راسي جعل المولف فالامكان كيفية لهية وهي مراعى اعتبار
انتزاعى ومنشؤه ومصادقة في الخارج ليس لان نفس الماهية فهو بحسب مفهومه لا يصلح للعلة
اما مصادقة أي نفس الماهية فهو قابل لوجوده والقابل لا يكون فاعلاً له واما اشتراك الشئ
لمن فوجد فلا يقتضى عليه الامكان للوجود بل انما يستدعي تقدم الامكان على الوجود وهو تقدم

وهو خلاف مذهبه صراحم اردت ذلك بقوله كان بقدره تعالى اجلن لم يكن اوجه
 اخر سوى التقدّمات الخمس المشهورة كما في تقدم العدم على الوجود على ما مر قال السيد الباقر
 في القيسات ان من انواع السبق ما هو بحسب اختلاف النسبة الربوية الى الامر المفروض بهذا المحذور
 وليس هذا النوع واحد وهو التقدم بالرتبة لا غير ومنها ما سبق فيه بحسب اختلاف السابق لمسبق
 في المعنى الذي فيه التقدم والتاخر بالزيادة والنقصان والراجحية والمرجوحية وهو ايضا ليس
 الانواع واحد وهو التقدم بالشرف ومنها ما القبلية فيه بحسب الالتفكاك والافراد بين القبل
 والبعء في ظرف الوجود ودواعي الحصول وتختلف البعد عن القبل في ذلك انظر بحسب متن
 الواقع لا بحسب خصوص مرتبة العلية وان كانت هي من مراتب نفس الامر وذلك نوعان
 مختلفان هما التقدم الزماني والتقدم السرمدي وهذه الانواع الاربعة ليست باعتبار علوية
 الذاتية بين القبل والبعء بالاعتقاد والاستناد اصل ومنها ما بحسب علاقة الذاتية الارتباطية
 بينهما بالوجوبين المذكورين وانما التقدم والتاخر فيه بالافراد والتخلف في التقرر والوجود
 ولكن لا في متن الواقع بل في خصوص المرتبة العقلية واعني بها مرتبة ذات المتقدم ومرتبة
 ذات المتاخر وليس هو الا التقدم الذاتي وذلك نوع ثلثة التقدم بالطبع والتقدم بالمآلة
 والتقدم بالعلية انتهى لمخصا ومنها ما اجاب به الشارح في نحو شي القديمة على شرح تجريد بانهم
 اسادوا بالعلية ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان و
 الاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منسوبة اليها في هذا النظر بل هي مفروغة عنها عند
 هذا النظر ولا يذهب عليك ان عدم الممكن لو تقدم على الوجود تقدم ذاتيا فليكن حاله كحال
 الامكان ونحوه فلما ان الامكان لا يتضح في تحقق العلة التامة البسيطة فكذلك هذا العدم
 ايضا لا يتضح فعليك الاعتبار قوله وهو خلاف مذهبه صراحم فانهم صرحوا ان الواجب
 تعالى علة تامة للعقل الاول وهو بسيط ذهنا وخارجا من الامور العينية والامور
 الذهنية من جميع الوجوه ومن هذا ينفع ان القايلين ببساطة العلة انما يحكون ببساطتها
 عن الامور الخارجية فقط لا الذهنية ايضا والعدم على تقدير كونه علة انما هو من الامور
 الذهنية لا العينية فلا يخل اعتباره مع العلة ببساطتها اصل قوله اي وجدته اياها الى ان يكون

الحال في اعتبار
 الاستناد

مجرد صلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة فان ارسطو تابعهم
كما انه البعدية الذاتية كك اعتبار من حدوث حادثا زائيا وانكلا وكما اصطلاحا على حدوث
الذاتي كك اصطلاحا على البعدية الذاتية فلما نفع يستدبر في الارادات بقوله كان بقدرة الله
بعد ان لم يكن فبصرف قوله مجرد اصطلاح من الفلاسفة اسي هو اصطلاح مخصوص بهم فلا يتبادر
الذهن اليه في عبارة المتكلمين وما قال الفاضل ان لا هو رسي من ان كلام الشارح اشارة
الى انه لا يترتب على هذا الاصطلاح كثير فائدة ففيلان هذا الاصطلاح من الفلاسفة كسائر
الاصطلاحات منهم وله فوائد كقوا كك لا يخفى على من زاول كتبهم واسفارهم قوله و
المخالف في هذا الحكم اسي الايجاب لكل وهو ان كل ما سوى ذات الله وصفاته حادث
الفلاسفة فانهم قالوا يرفع الايجاب لكل تلقى عليك حال اضطراب لنقل محله فاقول
قال الفارابي في رساله الجمع بين الرايين بعبارات طويلة ما حصل ان افلاطون وارسطو
متفقان في حدوث العالم حدثا ذاتيا وقدم العالم قدما زمانيا واشتات الصانع القديم
الواجب تم والبطلان البحت والاتفاق وشيخ الفارابي فيها على من نسب لقدم الله
واحد له هو اجسلي ارسطو تشنينا شديدا وقال في الملل والنحل انه حكى عن افلاطون قوم
من مشاهيره وتلميذه مثل رسطاطا ليس في العالم ان قال ان للعالم محدثا ازليا واجبا لذاته
عالمنا بجميع معلوماته كان في الاول ولم يكن في الوجود ورسم ولا طلل وخالفه تلميذه ارسطاطا
في حدوث العالم فان افلاطون يكمل وجود حوادث العالم انما فانك اذا قلت كل منها حادث
فقد اثبت الاوليه لكل واحد وان ثبت لكل واحد وجب ان يثبت لكل واحد ما فيه في حقيقته
ابر قلوس من ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلية الام
انما ظهر بعد ارسطاطا ليس لانه خالف القدماء صريحا وادبع هذه المقالة على قياسات ظهرها حجة
ويراها ناسخ على منواله من كان من تلاميذه وصرحوا القول فيه مثل لاسكندر الافروسي
وفروسيوس كذا في التجليات وسجالفه ما فيه في ترجمة ارسطاطا ليس من انه سأل بعض اليعاقبة
ارسطاطا ليس واما كك ليلدي تعالى لم يزل ولا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال له لم
عنه فتنية انما فعل ما فعل لانه جواد فقال فيجب ان يكون لم يزل لانه جواد لم يزل قال معني لم يزل

س
الفن
الافلاطون
جدي
ن
ن

الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية و
النوعية واشكالها واضوائها والعنصریات بموادها ومطلق الصور الجسمية

لا اول له وفعل يقتضيه اول اجتماع بالاول له وذی اول محال فقیل له فهل یبطل بهما
العالم قال نعم قیل فاذا اطله بطل بخود قال یبطله لصوغ الصیفة التي لا یتحمله الفساد واثبت
فی ترجمته فرفور یوس من انه یدعی ان حکایة حدوث العالم عن افلاطون حکایة غیر صحیحة
اذ یس للعالم عنده بدور ما فی صلاب بل بدار ذاتی فحسب فانظر الی اختلاف النقول لا تجزم
بواحد منها ذو والعقول قوله الى قدم العقول لعقل جوهر مجرد عن المادة فی ذاته وفعله
قال احکما ان العقول نوع عشرة وكل منحصري فزوال العقل لعاشر هو العقل لفعال
وهی قديمة بالزمان اذلیة ابدیة والتفصیل فی الآیات قوله والنفوس الفلكية هی نفوس
مجردة عن المادة ذوات ارادة کلیة لا یتكون تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق
التدبیر والتصرف كتعلق النفس بالناطقة ببدن الانسان قوله بموادها وصورها آه علم ان
الجسم عند المشائیة مرکب من جوهرین احدهما محل هو الیوی الاولی وثانیها حال هو الصورة
الجسمية ونوع الجسم یتکب من ثلثة اجزاء ثالثها صورة جوهرية بها تمیز الانواع وهی سبل الانما
یقال لها الصورة النوعية والطبیعة وهی حالة فی الیوی عند بعضهم وعند الاشتراقیین نسبت
الیوی فاجسم عندهم هی الصورة الجسمية لكن نوع الجسم عندهم مرکب منها ومن عرض قائم بها
ویجوزون ترکیبها بجوهر من جوهر وعرض وتشکل هو الیلة الحاصلة من احاطة حد واحد بالحدود
للمقدار احاطة تامة وهذا القدر کیفی ههنا والمقام یابی عن تفصیل قوله واضوائها الجسمیة
احركات لشخصیة والا وضلع لشخصیة فانها حادثة قطعاً فان کل حركة شخصیة مسبقة باخری
لا الی نهاية وكذا الا وضلع لمعیة التابعة للحركة واما مطلق الحركة والوضع فتقدم عندهم ایضا
فان مذہبهم ان الا فلاک متحركة حركة مستمرة من الاول الی الابد بلا سکون صلا کذا قالوا
قوله والعنصریات امی العناصر الاربع والانواع التي تتکب عنهما کما هو الظاهر وعلى هذا
فالمراد بالاجسام الفلكية الا فلاک وما فیها وما فیم من کلام خطیب من تخصیص العناصر فلا وجه
له قبح فالمراد بالانواع فیما سیأتی الاعم فتذكر قوله بموادها والآولی ان یقول ببادتها فان

لا اشخاصها واما صورها النوعية فثقل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم قدها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فثقل ان مراده احدث الذاتى وقد رأيت كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلاميين قد نسخ قبل هذا التاريخ بأربع مائة سنة وذكر فيه نقلًا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الارجلا واحدا منهم فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل هو افلاطون

مادة العناصر عندهم واحدة بالشخص بخلاف مواد الا فلاك فان مادة كل فلك عندهم مغايرة لمادة فلك آخر قوله لا اشخاصها فان اشخاص الصور الجسمية تنعدم بطريق الانفصال واما الهولى ومطلق الصورة الجسمية فباقية لورود واحدة بعد واحدة قوله ثقل بجنسها يعنى ان جنس الصور النوعية قديم بمعنى ان عنصر من العناصر ومركبا من المركبات موجود في كل آن اما ان في كل آن كل عنصر العناصر وكل مركب من المركبات فلا ثم يتخلل لفظ الجنس فان الصور النوعية فصول في مرتبة لا بشرط شئ وللفصول عندهم بساط كما شخوابه كتبهم فلا جنس لها واما قال الفاضل اللاهوتى من ان مطلق الصورة النوعية ماهية جنسية تحتها انواع متخالفة الماهية هي صور العناصر والموايد الثلاث فلا يساهم مقالا تم فلا بد من التصرف في لفظ الجنس بان يراد منه الاعم المشترك بين الكثيرين مختلفين قائل قوله لا يجب ان تكون قديمة الا ترى الى حديث انقلاب العناصر بعضها الى بعض قد قيل ان الناس حادثة عن الهواد بشايعه حركة فلك لقر قوله والظاهر من كلامهم آه فيلزم ان لا يخلو زمان عن شخص من كل نوع اذ لا رجحان لاحد الانواع على الآخر بان يكون واحدا منها قديما والآخر ويؤيده ما في الشفا من ان العناية الالهية متوجهة الى حفظ الانواع فيكون كل نوع حقا قديما قوله فثقل ان مراده آه وقد مر ما يعينه فتذكر قوله قد نسخ آه نسخت الكتاب في نسخة بنسخة كلمة بمعنى والتاريخ تعريف الوقت وارخت الكتاب بيوم كذا وورخته بمعنى كذا في الصحاح قوله فقال مصنف ذلك الكتاب آه آورد غياث الدين المنصور بوجهين الاول انه مخالف لما قاله العلم الثاني في رسالة الجمع بين الرايين من ان افلاطون ايضا قائل باحدث الاشياء

الفاضل
اللاهوتى
عبد الحكيم
بن
منه

فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالفا لما اشتهر
والثاني انه لم يعلم ان افلاطون بل هو الاله المعروف او القبطي الذي يعرف بفرعون فان
كثيرا من الاقدمين كانوا يلقبونه بافلاطون والحكيم ارسطوليس من شأنه ان يذكره بتأذه
بهذا الوجه من التحقير وانت لا تذهب عليك ان النقل مضطرب فلا اعتداد جزا بما قال
لمعلم الثاني فلا ضير بمخالفة وافلاطون القبط غير معروف امره في الفلسفة والتكارة
لا توجب التحقير فانها جارت للتعظيم ايضا كما تقر في غير هذا الفن قوله فلا يمكن آه لانه لو حمل
على الحدوث الذاتي فيكون المعنى ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم قدما ذاتيا لا
رجلا واصله فانه قال بالحدوث الذاتي فيلزم ان يكون جميع الحكماء رسوما افلاطون ينكر
للمضارع وهو كما ترى فالمعنى ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم قدما ذاتيا لا رجلا
واحد فانه قائل بالحدوث الزماني وهو المطلوب قوله عنه اي عن افلاطون قوله مخالفا
لما اشتهر آه تعلم انه قال اشهد بالتجريد ذهب رسطو واتباعه الى ان النفس لناطقه حادثة
وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة انتهى وقال
في موضع آخر ان افلاطون ومن تابعه من الحكماء والاشراقيين ذهبوا الى ان المكان
بعد مجرود عن المادة ويجب ان يكون جوهر القياس بذاته وتوارد الممكنات عليه مع بقائه خصب
فكانه جوهر متوسط بين العالمين عني اجواهر المجردة التي لا قبل لاشارة الحسية والاجسام
التي هي جواهر كشيئة وهكذا في كثير من الكتب الكلامية والكتب الحكيمة للتأخرين واما شيخ
الرئيس فقد يعلم من تحريره ان افلاطون ما كان قائل بالبعد للمجرد بل كان ينفيه وهو على
وارفع فلقوله الا اعتبار فان القول ما قالت حزام قال المحقق الطوسي في شرح
الاشارات حكى شيخ عن افلاطون في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء انه ليس بجوهر
ان يكون بعد قائم لاني مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان
وجوده بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانه محصور في حد محدود وشكل مقدر ليس لانفعاله
عرض له من الخارج لانفس طبيعة ولن يفعل الصورة الا لما دته فتكون مفارقة وغير مفارقة
وهذا محال انتهى وقال السيد الباقر في القبسات البعد المقطور المكان المجرد قد بطل افلاطون

من اصول حكمه عندهم استدلال الفلاسفة على مذاهبهم بأنه لا يخلو ما ان يكون جميع الناس
 والبعد منقول عنه واما نقل الحدوث عنه فيجوز لتوفيق بحمله على الحدوث الذاتي فان
 نسبة قدم النفوس البعد الى افلاطون ما روي المحققون كما مر من شرح الاشارات
 والقبسات فتذكره وان خلع في صدر كل ان الفلاسفة كثيرا ما يتوقفون في مسائل كحصول
 لهم الجرم كما قالوا في كائنات الجوفى بيان اسبابها انها بيانات ظنا ونجسنا وكما توقفوا
 في عدد العقول فان المحقق الطوسي قال في شرح الاشارات ان الشيخ غير جازم بهذا العلم
 فعلم ان التوقف ليس موجبا لعدم العدد من الفلاسفة فيخرج بان كلامنا في التوقف
 فيما هو من الاصول هذه الامور ليست من المهمات المعتمدة بها كما نص عليه المحققون على
 ان معرفة اسباب كائنات الجوفى ليس في الطاقة البشرية فانه كيف يحكم قطعا ان سبب
 المطر مثلا ليس الا ما ذكر في الحكمة ولا يمكن ان يكون شيئا آخر ففكر قوله استدلال الفلاسفة
 على مذاهبهم وهو رفع الايجاب لكل ثم تلقى عليك اول ان هذا الدليل من الفلاسفة ينبغي
 ان يحل على اثبات قدم ممكن ما هم من ان يكون قدما نوعيا او شخصيا فيسلم عن بعض
 القدوح الواردة التي تتجى من شمسها عن القدرج باحداث اليومى الظاهر الورد ووقاما
 الدلائل المشبهة للمقدم لشخصه فذكرت في مواضعها وسنذكر بعضها منها وقد حمل الفلاسفة على
 قول الشارح على مذاهبهم على قدم بعض اجزاء العالم بالشخص فلعلمهم ان هذا الدليل من
 الفلاسفة الزامى على المتكلمين فان تسلسل عندهم محال مطلقا في ايضا يحفظ عن اكثر
 الايرادات لكنه ياباه ما قال في البواقف ان هذه الحجة هي العدة عندهم الحكماء في اثبات
 مدعاهم فانه يدل على ان هذا الدليل حقيقى لا الزامى وثانيا ان تقرير الدليل على وجه
 البسط ان ممكنا ما موجودا كالفلك فلا بد له من مرجع وعلته لتساوى الوجود والعدم بالنظر
 الى ذات الممكن فجميع ما لا بد منه في وجوده اى ما لا يتوقف وجود ذلك الممكن على امر خارج
 عنه ويكون كافيا في وجوده لا يخلو ما ان يكون حاصل في الازل او لا فعلى الاول يلزم
 وجود ذلك الممكن في الازل لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة فيثبت قدم ممكن
 وهو المطلوب على الثاني فحدث ذلك الممكن اما من غير حدوث امر اخر بسبب حدوث

ع
 ان
 ان
 ان
 ان

امر آخر علی الاول لا یخلو من ثلث احتمالات الاول ان لا یوجد شیء ما من اجزاء العلة اصل
 فی الازل و هذا مع انه غیر واقع لان الواجب جل مجده موجود قبل کل ممکن و هو و خیل
 فی وجود کل ممکن یوجب حدوث ممکن بلا علة و هو محال و الثاني ان یوجد بعض اجزاء
 العلة التامة فی الازل مع عدم کفایتها فی وجود ذلک الممكن فیلزم وجود الممكن و حدوثه
 بدون تمام العلة التامة و هو محال و الثالث ان یوجد بعض اجزاء العلة التامة فی الازل
 و تكون کافیه فی وجود ذلک الممكن فیلزم خلاف المفروض فانه اذا کان بعض اجزاء العلة
 التامة کافیه فی وجود ذلک الممكن تكون علة تامة لا بعض اجزائها و ایضا یلزم تخلف المیعول
 عن العلة التامة فان بعض اجزاء الکافیه فی الازل و الممكن لیس فی الازل بل هو محال
 و لم یعرض للاحتمال الاول لصراحة بطلانه و لا للاحتمال الثالث لظهور وجوده الی
 الشق الاول من التردید الاول و ما توهم من ان حدوث الممكن لو کان من غیر حدوث
 امر آخر فیلزم تخلف فترک بعض الاحتمالات الاول و الثاني فتدبر و علی الثاني فی نقل الكلام
 الی ذلک الامر بان لا بد فی وجوده من علة کافیه اما ازلیة او لاحقة الاول یلزم قدم هذا الامر
 و علی الثاني فحدث ذلک الامر اما من غیر حدوث امر آخر و بسبب حدوث امر آخر علی
 قیاس امر آفا و یلزم التسلسل و هو محال و ثالثا انه یرد علی هذا الدلیل یراد ان الاول
 انما نختار الشق الاول من التردید الاول لا یلزم وجود ذلک الممكن فی الازل و ان تحقق
 جمیع ما لا بد منه لا تنفاد لازم ذلک الممكن و قیسان هذا من قبیل القول بان جمیع المنقضین
 فلا یسمع و الثاني ما اورده الفاضل الی الله و یری من انه ان اراد بالحدث الوجود بعد
 عدم فختار انه حدث الممكن من غیر حدوث امر آخر و لا یلزم وجود الممكن بدون تمام علة
 بجواز ان یکون من تمام علة امر اعتباری متجدد و ان اراد به معنی التجدد و فختار انه حدث
 الممكن بسبب حدوث امر آخر و لا یلزم التسلسل المحال لکونه فی الامور الاعتباریة بل نقول
 التسلسل غیر لازم بجواز ان یکون ذلک الامر الاعتباری تجدد مقتضی ذاته فلا یحتاج الی
 حدوث امر آخر و العقل لا ینقبض عن ذلک فیهما و اورده الفاضل الی الله آبادی من ان
 الامر الاعتباری لا یکون اختراعیاً محضاً بل تنزاعیاً و اقضیاً فلا بد له من منشأ لا تنزع

الفاضل
 الامام
 عبد الحکیم
 بن محمد
 الفاضل
 الامام
 المولود
 بمصر
 سنة ۱۲۰۹

في وجود ممكن ما حصل في الازل ولا فان كان الاول لازم وجود ذلك الممكن في الازل
لاقتناع تخلف العلول عن العلة التامة وان كان الثاني فاذا حدث ممكن ما
فاما ان يكون حدوثه بدون حدوث امر آخر فليزم وجود الممكن بدون تمام علة
التامة واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل
وانت خبير انه لو جعل الامر الحادث الذي هو علة لحدوثه معدا لوجود اللاحق لم يلزم
التسلسل المستحيل عندهم لان من شرط استحالة عندهم الاجتماع في الوجود

فيجري الكلام فيه فاعتبرتم نقص عليك ان الحكماء استدلوا على القدم لشخصه بوجه منها
ان الواجب تعالى اما علة كاقلة لشي من الممكنات او لا على الثاني يلزم ان لا يوجد
صلا فان لم يكن مساوي النسبة لا يوجد ما لم يجب وجوده ولا يجب وجوده ما لم يكن الواجب
مفيدا لوجوب واحد من الممكنات فان شي ما لم يجب لم يوجب شيئا وان قيل ان الموجب لكل
ممكن ممكن قبله وهكذا فليس ح دخل للواجب قلت ح لا وجوب فان الواجب عبارة عن متناع
جميع انحاء العدم وليس جميع انحاء العدم ح متمنعة فانه يجوز ان يرتفع جميع سلسلة بخلاف
ما اذا دخل الواجب يوجب شيئا فان ح تمنع جميع انحاء العدم وتحل لا دل فذلك لشي ما كلى
او جزئي على الاول فاما ان يوجد في جميع الافراد فيلزم وجود الامور الغير المتناهية او في
بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني فيلزم القدم لشخصه ويبقى ههنا خبايا فان هذا
الدليل ليس برهانا قطعيا فعليك بمطالعة الكبار قوله في وجود ممكن ما آه اما ان يكون
المراد بالوجود الوجود اللايزالي فلا يلزم الشق الاول اما ان يراد به الوجود اللايزالي او الوجود
الاعم الشامل اللايزالي واللايزالي من حيث العموم والشمول فلا يلزم الشق الثاني فالمراد
بالوجود مطلق الوجود من حيث هو هو مع عزل للخط عن اللايزالي واللايزالي فبصرف قوله
وانت خبير آه هذا محتمل وجهين الاول انه منع من المتكلمين وتوضيحه ان العلة التامة
لو لم تكن في الازل ويكون حدوث الممكن بسبب حدوث امر آخر فقلتم انه يلزم التسلسل هو مح
فان اردتم به انه يلزم التسلسل في الامور المحتملة في الوجود فلا نم الملازمة بحوز ان يكون
لحلل الحادثة التي هي وسائط في حدوث الممكن كلها متعاقبة بان يكون السابق علة للاحق

فح لا يلزم الازلية جنس هذا المعدد ونحوه

اللاحق فليس اجتماع تلك العلل في الوجود وان اردتم به انه يلزم التسلسل مطلقا عم من ان يكون تلك لا موجهة في الوجود ام لا فاللزام مسلية لكن بطلان هذا التسلسل اللازم في حيز المنع فان التسلسل في الامور المتعاقبة جائز عندكم فان من شرائط احتمالة التسلسل عند الحكماء والاجتماع في الوجود وآت خبير بان هذا المنع انما يرد لو كان ذلك الدليل تحقيقيا واما اذا كان الزاميا فلا يمكن للمتكلمين التفوه بهذا المنع فان المتكلمين يحيلون التسلسل مطلقا فتدبروا لثاني ان هذا منع لتام التقريب وتقريبه انا اخترنا ان العلة السابعة ليست في الازل وحدث لكن بسبب حدوث الامر الآخر وتلك الاحداث يجوز ان تكون متعاقبة كل منها علة للاحقة فلا يلزم التسلسل لا في المتعاقبات وهو ليس مستحيل عند الحكماء فلا ثبت من هذا الدليل ما هو المدعى على رامي شانه فمعد هو القدم الشفهي وآت خبير بان هذا المنع انما يرد لو حمل الاستدلال على القدم الشفهي واما اذا حمل على مطلق القدم كما مر فالتقريب تام تاما احتمال ان يكون هذا الكلام تصويرا وبيان للواقع لا دخلا على الدليل فباياه قوله فيما بعد واما دعوى ان آه وقوله وكذا دعوى آه فمعد في الكلام ينادى باعلى نداء على بان يكون هذا الكلام دخلا على الدليل وآت خبير في صدر كل من هذا الدخل صحيح عند شانه فلم يجعل هذا من وجوه الاجوبة الالائية فيزاج بان هذا الدخل والوجه الثالث الآتي من اجواب متفكره بان فان الوجه الثالث الآتي يؤول بالآخرة الى هذا الدخل على به ظهر فلذلك لم يعده من وجوه الاجوبة ولما كان هذا الدخل مغايرا للوجه الثالث من وجه فانه نقض وهذا الدخل منيع فادريه على حدة ولا ضمير فيه وما قال لفاحش للاهورى في هذا القول من شانه العبارة مختلفة فلا يعلم وجه فتفكر قوله فح لا يلزم آه امي فحين كون لعل احادته متعاقبات بان يكون السابق منها معدا لوجود اللاحق لا يلزم الازلية جنس هذا المعدد ونحوه بلغة انه يكون في كل وقت من الاوقات جزء من اجزاء العالم وهو معدا من المعدات موجودا ولا يلزم منه القدم الشفهي كما هو المطلوب على مزعم شانه قوله ونحوه بجر الواو واما معطوف على قوله هذا المعدد فالعائد في هذا القول راجع الى هذا المعدد ورجع فالمراد بجنس الامر الاعم المشترك سواء كان

الفاضل
الطاهر
عبد العظيم
١٩٠٩
سنه

صدر كل ما سلمنا ان معروض التقديم والتاخر بالذات غير تلك كحوادث المعدات لكنه لا يلزم
منه وجود حقيقة الزمان في الخارج كما هو مزعوم احكاما ووايه اشار الفاضل لقرا باغى
حيث قال ان قول شارح من غير برهان عليه شارة الى ما في انية الزمان قلت ليس
المقص ههنا اثبات وجوده في الخارج بل اثبات انه امر واقعي ليس كانيات لاغوال فانه
لو كان اخترا عيا محضا كيف يصير واسطة لاتصاف الاشياء بالتقديم والتاخر في نفس الامر
وباجمله ثبت في نفس الامر معروض للتقديم والتاخر بالنظر الى ذوات اجزائه فنقول هو كم متصل بالكمية
فلقبوله الانقسام الى الاجزاء بالذات ذلوم القبول لانقسام الى الاجزاء بالذات بل الغير بسيط في ذاته فله
لله التقديم والتاخر نظر الى ذوات الاجزاء بل بواسطة ذلك لغير ذلك لغير هو معروض
للتقديم والتاخر بالذات ههنا ومن ههنا يرفع منع كية ذلك لامر بالذات واما الاتصال
فلا نه من اجابته ان يفرض معه حركة وهي مقسمة لا الى نهاية لبطلان اجزاء الذي لا تجزى
فتكون متصلة فان الاتصال يساوق بطلان اجزاء الذي لا تجزى على ما تقرر في الحكمة
وبعض اجزائها يتقدم على بعض وتنطبق هي على المسافة المتصلة لوقوعها عليها وعلى ذلك
الامر ايضا لبعثه ان انقسامها بحسب انقسامه فيكون ذلك لامر متصلا ايضا اذ لا ينطبق
بين متصل منفصل واذ ثبت انه كم متصل فنقول هو امر غير قار بجوهره لكونه معروضا للقبليته
والبعثية بالذات ولانه لو كان قارا فما يحكم بتقدم طوفان نوح على بعثه نبينا محمد صلى الله
عليه وآله وسلم فان الطوفان ما كان مقدما على بعثه النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا لان
الطوفان مقارن بحزم مقدم من الزمان وتلك البعثة مقارنة لجزم موخر منه وانه اجزاء
لما فتد التقديم والتاخر على تقدير القرار فمن اين يحكم بتقدم الطوفان على البعثة وباجمله
لما ثبت ان ذلك لامر كم متصل غير قار فيكون مقدارا لشيء ولا يجوز ان يكون هذا الشيء
قارا والا لزم تحقق شيء بدون مقداره ههنا فيكون هذا الشيء غير قار وهو الحركة فيكون ذلك
الامر مقدارا للحركة فان ختلج في صدر كل ن شيء الغير القار الذي يكون محلا لذلك الامر ليس
بمحصر في الحركة فان مقولة لفعل والانفعال ايضا غير قارة ولذا يعبر عنها بان يفعل وان
يفعل فكيف يحكم بانه مقدار للحركة كما في نحو شيء القرا باغية فيزاح بان ليس الغرض ههنا

الفاضل
القرا باغى
يوسف الكويج
المان
يوسف الكويج
١١
لنه

فهو دعوى من غير برهان عليه

من خصوص الحركة وانحصار الغير لقار في الحركة بل لغرض ان ذلك لا مر لا بد له من شئ
غير قاريكون ذلك لا مر مقدار له ويكون ذلك شئ محلا لذلك لا مر سواء كان حركة او غير
فذكر الحركة انما هو تمثيل وباجملة لما كان هذا الشئ غير قار فلا يكون جوهر قان انجوهر لا تدرج
فيه بل فيلا لا تتقال دفعة كما يشهد به بحث الحركة والكون والفساد فيكون هذا الشئ عرضا ظاهرا
من محل قار والا لزم التسلسل فهذا المحل لقار هو المتعين لمحيته الحركة مثلا بالذات ومحيته الزمان
بالعرض بوسطها ولما كان الكلام على تقدير تحقق المعدات في جانب لا زال الى غير النهاية
فالزمان ح يكون ازليا ومخله الذي هو الحركة مثلا ايضا انلى ومحلها الذي هو المتحرك ايضا
ازلى فيلزم قدم المتحرك بالتحقق هو المطلوب في هذا الباب ما قاله الحكماء في بحث الزمان فثبت
قد وقعوا في تقرير هذا المقال في الضلال فاضلوا واضلوا كثيرا قوله فهو دعوى من غير برهان
عليه لا يعلم ما اراده شرح من النوع الواردة على بيان تلك الدعوى فان اراد النوع السابقة
كما ذكر بعضها في رسالة النموذج العلوم فقد عرفت حالها من اندفاعها وان اراد ما وراها فلا
من بيانه حتى يتكلم فيه وما قاله لفاضل اللاهورى في توجيهه من ان تلك الدعوى انما تتم
لو ثبت انحصار المعدات في الاوضاع الفلكية وذلك مما لم يقيم عليه برهان ففيه ان توقف
تلك الدعوى على انحصار المعدات في الاوضاع الفلكية مم نعم لا بد من حركة سرمدية ولا يمكن
تحققها الا بالحل فمحلها الذي هو المتحرك يكون ازليا سواء كان فلكا او غيره وآلية اشار
الشراح بقوله وباجملة قدم المتحرك بتلك الحركة اه ولما لاج لهم بالبراهين ان تلك الحركة
السرمدية ليس محلها واحد من العناصر وما يتركب منها حكموا بان محلها هو الفلك فهذا دعوى
اخر لا تعلق له ههنا باصل المقصود كما زعم الفاضل اللاهورى فانه سواء ثبت هذا او لم ثبت
يتم المقصود ههنا وقد افاد المولى المحقق الرئيس المدقق افاضل مد فيوضه علينا في توجيه عدم
البرهانية بمنع لزوم قدم المتحرك الشخصى بانه يجوز ان يكون الزمان غير قار ومركبا من اجزاء
بفعل هي ايها الزمنة فليفرض من آالى ب جزا ومن ب الى ج آخر وهكذا الى الا بدى
الازل وآب قائم بحركة جسم د هي من آالى ب وبج قائم بحركة جسم ه هي من ب الى ج

الافاضل
اللاهورى
في توجيهه
من آالى ب
وبج قائم
بحركة جسم
ه هي من ب
الى ج

وكذا دعوى كون المعدات لا بد ان تنتهي الى مادة قديمة قابلة للصورة المتعاقبة الواردة عليها واجب عن هذا الدليل بوجه

ونتفى كبحان قال اول حدث في آن اولي الى ب ثم انتهى والثاني حدث في آن ب وبقى الى ب ثم انتهى وهكذا فاجزاء الزمان بعضها معد لبعض وكذا الاحداث والاخر فلا يلزم وجود جسم واحد لشخص وفيه ان تركيب الزمان من اجزاء بالفعل باطل على صورة التعاقب فاذ وجد واحد وعدم الآخر فلم يوجد لكل معا وتعلق الى هذا اشار ذلك لمولى بعد بيان هذا التوجيه بقوله ولهذا النظر جواب حكى واسد اعلم بمراد عباده ويمكن ان يقال ان التقدم ان يوجد المتقدم في حاق الواقع ولا يوجد المتأخر فيه ثم يوجد المتأخر فيه فتختار ان معروض القليات والبعديات نفس ذات الاشياء التي فيها قليات وبعديات ومنها المعدات فالمعد يوجد في حاق الواقع ثم يعدم فبين ابتداء وجوده وهذا العدم يتوهم ممتد في احد طرفيه ابتداء وجوده وفي الطرف الآخر عدمه لكن ليس هذا المتوهم معروضا للقليات بل بالذات بل المعروض لها هو المعد بالذات بحسب لواقع وكذا الامور الاخرى المتصلات ولمنفصلات وليست هذه الامور هي الزمان والالزم جميعا اللازمة وهو خلف على رأي الفلاسفة فانهم اساس بيان الدعوى المذكورة فتدبر قوله وكذا دعوى انخ اى هي ايضا دعوى من غير برهان عليه كما كانت الدعوى الاولى وهذا ايضا اشارة الى جواب لقوله وانت خير آه بثل ما مر وبيانه اننا سلمنا ان العللة الساتمة ليست في الازل حدثا يمكن بسبب حدوث امر آخر وتعلق كحادث معدات ولا يلزم لتسلسل المستحيل لكنه لا يضر تسلسل او ثبت على هذا ايضا القدم لشخصه بان يقرر على ما قال الشيخ في الهيات الشفاد بان تلك المعدات حوادث وكل حادث فهو قبل حدوثه اما ممكن او ممتنع لا سبيل الى الثاني والا يلزم الا انقلاب من الاشياء الذاتية الى الامكان الذاتي وعلى الاول لا بد له من امكان قال الامكان امر وجودي وليس جوهر افانه نسبة بين الوجود وذات الممكن فهو عرض فلا بد له من محل موجود يقوم به فذلك المحل ليس هو هذا الحادث لانعدامه ولا امرامباينا لهذا الحادث اذ لا معنى لتقيام مكان لشئ بالامر المبين له فلا بد ان يكون محله امر متعلقا بهذا

الاحداث مرتبطة بذلك الامر اما حال من احوال هذا الحادث وهو ايضا باطل فانه اذا عدم
 هذا الحادث عدم احواله واما كل متعلق بهذا الحادث يقوم مكانه وهو المادة وليس فيه
 المادة حادثته والالكان لها مادة اخرى وكذا في تسلسل المواد بل هي قديمة حالمة للصورة
 والاعراض كحادثته المتواردة المتعاقبة على تلك المادة فثبت التقدم لشخصه وتيرد على
 هذا البيان امور الاول ان انحصرت في كون الاحداث قبل حدوثه ممكنا او متعاقبا ممنوع
 لم لا يجوز ان يكون واجبا وفيه ان الوجوب عبارة عن ضرورة الوجود فلا احتمال لان
 يكون الاحداث قبل حدوثه اي حال لعدم واجبا فتعرض احتمال الوجوب ههنا كما وقع
 في الحاشية الكمالية ليس بسديد والثاني انه ما فارقا اودتم بالامكان ان اردتم به الامكان
 الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن بهذا الامكان يجوز ان يوجد
 الاحداث من غير ان يسبقه استعداد لتفحص له المادة ولا ريب في انه لا يلزم الانتقال
 ايضا فان المقابل للاقتناع انما هو الامكان الذاتي لا الاستعداد او ان اردتم به الامكان
 الذاتي فلا نسلم وجودية بمعنى الوجود في الخارج حتى يستدعي محلا موجودا في الخارج نعم انه
 امر واقعي اعتباري انتراعي ثابت في نفس الامر لشيء ولا يلزم منه ان يكون ذلك الشيء
 من الامور الخارجية وقد يجاب عنه بان المراد بالامكان الاستعدادي وهو كل حادث
 قبل حدوثه ثابت فان العلة التامة للحادث لا يجوز ان تكون ذات القديم وحدها مع
 شرط قديم والا لزم قديم الحادث او تخلف المعلول عن العلة التامة وكلاهما محال لان بل
 لا بد من شرط حادث وحدوثه ايضا موقوف على شرط حادث وهكذا ليست تلك كحادث
 مجتمعة موجودة والا لزم لتسلسل المحال بل هي متعاقبة فالسابق منها علة معدة لللاحق
 كالحركات والاضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث الاصل حالات مفرقة الى الفيضان عن
 العلة وهي الاستعدادات المتفاوتة بالقرب والبعد المنفردة الى محل وهو المادة كذا في
 شرح المقاصد وفيه ان هذا لا يدل على حصول حالة تكون موجودة في الخارج يكون الاتصاف
 بها في الخارج حتى تنفخص لها المادة الخارجية فتأمل وبان المراد بالامكان الذاتي هو
 من كون الامكان وجوديا ليس لا كونه ثابتا لشيء بحسب الخارج وان كان كشيء

للشيء في القضية الخارجية الموجبة السالبة المحمول لان هذا القدر من التحقق يكفي في بيان ما نحن بصدد من وجود المادة في الخارج لان ثبوت الشيء اتي شيء كان لا آخر يستدعي وجوده ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وامكان الحوادث لما كان صفة ثابتة له في الخارج حتى تكون القضية التي يقع الامكان في محمولها قضية خارجية وان كانت سالبة المحمول فيستدعي نحو من الثبوت الموجب لتحقيق الموضوع في الخارج والالم يكن الموضوع متصفا به كذا قال الصدر الشيلزي ولا تلزمك مراتبا في ان الانسان الذي في الخارج كما ينتزع منه سلب ضرورة التقدروا لا تقرر كذلك لانسان الذي في الذهن ينتزع منه ذلك بلافرق فالقضية المنعقدة منه لا يجب ان تكون خارجية بل حقيقية ذهنية قديمة واثبات ان امكان الحوادث يجوز ان يكون قائما بالفاعل فانه عبارة عن اقتدار الفاعل عليه فلا حاجة الى المادة وقيمه انه يعزل بالامكان على الاقتدار وجوده عندما فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا ليس بمقدور لانه ليس بممكن فالامكان ليس هو الاقتدار والاربع ان محال لا مكان يجز ان يكون جوهر مضافا غير جسماني فلا تثبت المادة وقيمه ان اجوهر المفارق لشرف وجوده فعلية جوهره لا يكون محلا لصورة حادثة او عرض حادث فتأمل واتحاش هو ما قال الشارح في بعض رسائله من ان دلائل اثبات اليبولي مقدوحة بوجه مفصلة في كتب لقوم فكيف يتم ان كل حادث مسبوق بالمادة وقيمه ان الاشرافية ايضا قالون بان كل حادث مسبوق بالمادة مع انهم ينكرون اليبولي فالمادة في هذه المسئلة اعم من اليبولي فالمراد بالمادة ههنا ما يكون حائلا لامكان الحوادث سواء كان موضوعا للحدث ان كان عرضا او جسمانا كان نفسا او يبولي ان كان صورة وقد عرج بر الشيخ في الآيات الشفاء والامام في المباحث المشرقية وغيرهما وما قال السيد الهروي من ان اطلاق المادة على المعنى الاعم غير متعارف فمالا يصنع اليه والاساس انما يمنع كون تلك المادة واحدة بالشخص قدسية وما قلتم من انها لو كانت حادثة فلا بد لها من وجود فيسلسل المواد فقيمه ان اردتم لزوم التسلسل في المواد الغير المتناهية المجمعة في الوجود فهو ممنوع وان اردتم لزوم في المواد اعم من ان تكون مجمعة او متعاقبة فاللزوم مسلم ولا يحتاج

لا
العلم
الشيء
الشيء
الشيء
الشيء

الاول باختيار الشق الاول من الترديد وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما
 حاصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا بجواز ان يكون وجود الممكن
 في الازل محالوا انما الممكن هو وجوده فيما لا يزال

فانه يجوز ان يكون لكل مادة مادة تقاها كما هو شان الحوادث المتعاقبة فلا مكان
 حادث حاصل مادة له وهذا محال ايضا حادث فلا مكانه حاصل ومادة له قبله وهكذا فليست
 تلك الحوامل مجتمعة في الوجود بل كل لاحق منها يوجد بعد انعدام سابقة فلا تغفل تسليع
 ان البيان منقوض بالممكن القديم كالجودات فانها ممكنة ولا مادة لها وفيه ان امكاناتها
 قائمة بها وليس لها حالة في نفس الامر قبل الوجود حتى يكون هناك مكاناتها تستدعي
 محلا غير ما ذكرنا من ما قال لفانجيل كجاشي من ان القول بتوارد الصور على المادة
 غير ظاهر اذا حركت الفلكية وكذا مقدارها بمعدات مع عدم استلزامها لتوارد الصور على
 المادة الفلكية اذ لا فلاك عندهم قديمة لموادها وصورها الشخصية كالنوعية والجنسية
 انتهى ويمكن ان يقال ان اللازم من البيان هو وجود المادة سواء كانت متلبسة بصورة
 شخصية او بصورة متواردة واكتفى في الجواب على التوارد بضرورة ان خلوا المادة عن
 مطلق الصورة محال فانهم ولولا مخافة التطويل لفصلت اتم تفصيل وهذا القدر في
 هذا المقام يكفي لطالب المرام قوله الاول باختيار الشق الاول آه محصلة ان اخترنا ان
 العلة التامة لمطلق وجود ممكن ما حاصل في الازل ولا يلزم منه وجود ذلك الممكن في
 الازل حتى يلزم قدم ذلك الممكن فمطلق وجوده ممكن في الازل ووجوده الازل متنع
 لقصور ذاته وسفالة رتبته ونقصان غريزته عن قبول الوجود الازل والمتنع مادام
 متمنا لا يمكن ان يؤثر فيه العلة وليس هذا لنقصان في طبيعة العلة وتأثيرها لكونها
 تامة الفيض بل لنقصان في جوهر المعلول ولا يلزم من امكان مطلق وجوده امكان
 الوجود المقيد اي الوجود الازل كما انه لا يلزم من امتناع المقيد امتناع المطلق اما ترى
 ان الزمان عندهم ممكن مع ان وجوده الخاص يعني الوجود الذي قبله او بعده عدم متنع
 وبإمكانه ان امكان ذلك الممكن اذ لا يلزم الانقلا ب لا يلزم منه امكان اذلية ذلك الممكن

ع
 ر
 ج
 ح

ان يقول الكلام في علم الوجود الذي للحادث فاذا تحقق جميع ما لا بد منه لهذا الوجود في
اللازل وامكانه ايضاً يتحقق في اللازل يجب ان يتحقق ذلك الممكن في اللازل فيلزم قدم
الحادث واللازم المتخلف وتقيه فتج بوجوه منها انه اذا تحقق جميع ما لا بد منه في الوجود اللازم
في اللازل فيلزم كون الحادث موجوداً في اللازل بالوجود اللازم الي وهو غير محال بل هو واقع
الا ترى ان الموجود يوم الجمعة منتصف يوم الاربعاء بانه موجود يوم الجمعة والحال بانما يلزم
لو كان الحادث موجوداً في اللازل بالوجود اللازم وهو غير لازم وتقيه ان الحادث ليس متصفاً
في اللازل بالوجود اصله فضلاً عن الوجود اللازم الي كيف ولو كان الحادث موجوداً في
اللازل بالوجود اللازم الي لازم كون شيء واحد لا غير انلي وهو محال وما ذكرتم من المشاهد
فهو يدل على الغفلة فان الموجود يوم الجمعة لا يتصف يوم الاربعاء بالوجود فضلاً
عن ان يتصف يوم الاربعاء بوجوده يوم الجمعة نعم يصدق عليه يوم الاربعاء انه موجود
يوم الجمعة وليس هذا الصديق هو الاتصاف ومنها انه وان فرض ان امكان الوجود اللازم
في اللازل لكنه لا يستلزم قدم الحادث لم لا يجوز ان يتعلق ارادة الفاعل بوجوده في اللازل
فاذا وجد في اللازل حسب تعلق الارادة لا يلزم اتخلف فان الحادث وجد على حسب اقتضار
العلم بل انما يلزم اتخلف لو وجد الحادث في اللازل كذا في حاشية بعض الافاضل وتقيه انه
يجز رابع الى الوجه الثاني من اجواب كما سيأتي فلا يفتنه الى تعدد الوجودية ومنها اناس لما
ان جميع ما لا بد منه يتحقق في اللازل وامكانه ايضاً يتحقق في اللازل لكنه لا يلزم قدم كذا
وقولكم واللازم اتخلف قلنا ان اتخلف المحال هو ان يسع لمعلول بنفس طباعه وجوداً وتخلف
عن العلم التامة ومنها ليس كذلك فان الحادث بنفس طباعه ياتي عن قبول الوجود في اللازل فلا يوجب وجوده
في اللازل لاني لا ازال منها ما اوردته لعل الجائسي من ان تحقق الامكان في اللازل لا ينع ما لم يخبر
تحقق وجود الممكن في اللازل ولجيبنا منع جواز وجوده في اللازل لا تحقق صفة الامكان
فيه وتقيه ان جواز وجوده في اللازل ان كان من جملة ما لا بد منه له فلا بد من وجوده في
اللازل ولا سبيل الى المنع فان المفروض ان جميع ما لا بد منه موجود في اللازل وان لم يكن
منها فوجب ان يتحقق الممكن في اللازل لوجود جملة ما لا بد منه

۴۴
ای کیم الد
الطوی
۴۵
الطوی
۴۶
الطوی
۴۷
الطوی
۴۸
الطوی
۴۹
الطوی
۵۰
الطوی

وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل خلافاً المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده والثاني باختيار الشق الثاني من الترديد وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققاً في الازل

في الازل ولو لم يتحقق ذلك لمكن بانتفاء ذلك بجواز في الازل فان هو لا يتخلف عن العلة التامة وهو محال فلا سبيل الى الخلاص الا بتجويز التخلف على الطريق الذي بينا انفا قد بر قوله وانت تعلم انه آه رد للجواب توضيحه انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده في الازل فمطلق وجوده ان لم يكن موقوفاً على امكان الازلية بل يصح الايجاد بدون امكان الازلية قاصي وجه للانتظار مع تحقق العلة التامة فيلزم قدمه وان كان موقوفاً على امكان الازلية فكونه غير ممكن وجوده الازلي في الازل خلافاً المفروض فان ما فرض علة تامة لمطلق وجوده ليس علة تامة له لان امكان الازلية مما لا بد منه في مطلق وجوده لا يقال ان العلة التامة معوان كانت لمطلق وجوده لكنه باعتبار تحققه في ضمن الوجود اللايزالي لا نقول اما ان يكفي تلك العلة التامة في الوجود اللايزالي فيجب تحققه في الازل وهو محال او يتوقف الوجود اللايزالي على شيء آخر من اللايزال او غيره فهو خلافاً المفروض فان ما فرض علة تامة له لا يكون ح علة تامة له ومن ههنا تبين لك ان قوله فكونه غير ممكن فيه خلافاً المفروض معناه ان كونه غير ممكن وجوده الازلي في الازل خلافاً المفروض قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده معناه ان امكان الازلية مما لا بد منه في وجوده فانه قد قال الفاضل اللاهوتي واقتضاه الفاضل الجاسسي رح باحتتال على هذا الرد مانعاً على قول شارح فكونه غير ممكن آه من ان المجيب لم يقل بانه غير ممكن في الازل بل قال انه غير ممكن وجوده الازلي ويجوز ان يكون نحو من انحاء الوجود متمنعاً مع امكان مطلقه فتدبر وما قال الفاضل الجاسسي في تفسير قول شارح لان الامكان مما لا بد منه اي ضروري يمنع الانفكاك عنه ابداناً كما علة ام لا انتهى فبعد عن العبارة لان ما لا بد منه من اول الكلام الى آخره بمعنى العلة فمجلسه

هذا هو الوجه
في الازل
فان كان
مطلقاً
فلا سبيل
الى الخلاص
الا بتجويز
التخلف
على الطريق
الذي بينا
انفا قد بر
قوله وانت
تعلم انه آه
رد للجواب
توضيحه
انه لما فرض
تحقق جميع
ما لا بد منه
في مطلق
وجوده في
الازل فمطلق
وجوده ان لم
يكن موقوفاً
على امكان
الازلية بل
يصح الايجاد
بدون امكان
الازلية قاصي
وجه للانتظار
مع تحقق العلة
التامة فيلزم
قدمه وان كان
موقوفاً على
امكان الازلية
فكونه غير
ممكن وجوده
الازلي في الازل
خلافاً المفروض
فان ما فرض
علة تامة لمطلق
وجوده ليس
علة تامة له
لان امكان
الازلية مما لا
بد منه في
مطلق وجوده
لا يقال ان
العلة التامة
معوان كانت
لمطلق وجوده
لكنه باعتبار
تحقيقه في
ضمن الوجود
اللايزالي لا
نقول اما ان
يكفي تلك العلة
التامة في
الوجود اللايزالي
فيجب تحققه
في الازل وهو
محال او يتوقف
الوجود اللايزالي
على شيء آخر
من اللايزال او
غيره فهو
خلافاً المفروض
فان ما فرض
علة تامة له
لا يكون ح
علة تامة له
ومن ههنا
تبين لك ان
قوله فكونه
غير ممكن
فيه خلافاً
المفروض
معناه ان
كونه غير
ممكن وجوده
الازلي في
الازل خلافاً
المفروض
قوله لان
الامكان
مما لا بد منه
في وجوده
معناه ان
امكان الازلية
مما لا بد منه
في وجوده
فانه قد
قال الفاضل
اللاهوتي
واقتضاه
الفاضل
الجاسسي
رح باحتتال
على هذا
الرد مانعاً
على قول
شارح
فكونه غير
ممكن آه
من ان
المجيب لم
يقول بانه
غير ممكن
في الازل
بل قال انه
غير ممكن
وجوده
الازلي
ويجوز
ان يكون
نحو من
انحاء
الوجود
متمنعاً
مع
امكان
مطلقه
فتدبر
وما قال
الفاضل
الجاسسي
في
تفسير
قول
شارح
لان
الامكان
مما لا
بد منه
اي
ضروري
يمنع
الانفكاك
عنه
ابداناً
كما
علة
ام لا
انتهى
فبعد
عن
العبارة
لان
ما لا
بد منه
من
اول
الكلام
الى
آخره
بمعنى
العلة
فمجلسه

اذ من حكمة تعلق الابرار بوجوه في الازل ولم يتعلق الابرار بوجوه في الازل
بل بوجوه فيما لا يزال من الاوقات الآتية

ثم مع فقدان القرآن يخالف السياق شديدا وما قال بعض الأفاضل وقوله لا يمكن
علا لا بد منه لمعنى ان جواز التقرر لمطلق مما لا بد منه لا يلحق جواز مطلق التقرر الذي
هو الامكان الذي يثبت ان لا يظن ان المحجب انما يمنع جواز وجود الممكن في الازل
لا تحقق صفة الامكان انتهى ففيه ان الكلام كان في مطلق الوجود لا الوجود المطلق
كما مر في تقرير اجواب والاستدلال بهذا التاويل خروج عن البحث فتفكر قوله من جملة
تعلق آه ههنا مختلف فان المراد بوجود ممكن ماني الاستدلال مطلق الوجود من حيث هو
لا الوجود الازلي ولا الوجود اللايزالي ولا الوجود الاعم من حيث هو اعم على ما مر فقولنا
في الازل في هذه الجملة اما ان يتعلق بالوجود وان يتعلق بالتعلق على الاول يكون المعنى
ان من جملة ما لا بد منه في مطلق وجوده تعلق الارادة بالوجود الازلي سواء كان التعلق
حادثا او قديما وهل هذا الاسفسطة وعلى الثاني يكون المعنى ان من جملة ما لا بد منه في
مطلق وجوده التعلق الازلي وهذا يستلزم التناقض فان شاء على ما سيظهر يعترف
بان تعلق الارادة قد تحقق في الازل وفيه ههنا والا فاضل توجه التبيين كلامه
فقد افاد بعض الاعلام دام ظله ان شاء يعترف بان الارادة الازلية تعلقت في
الازل بالوجود اللايزالي لا لمطلق الوجود فليس مستغرا فالوجود علة مطلق الوجود
حتى يلزم التناقض بنفي وجوده بل هو ذات لعلة لمطلق وثبت لعلة اللايزالي فافهم
وقال كفا ضلع سماوي ان قوله في الازل متعلق بوجوده وازلية التعلق مستفاد
من خارج فان تعلق ارادة الباري تعالى اذلي وما لا بد منه في وجوده شيء على قسمين
اشلي اذلي من جملة ما لا بد منه الازلي في وجوده شيء تعلق الارادة بوجوده في الازل على تقدير كون الفاعل
مختارا ومن جملة ما لا بد منه اللايزالي تعلق الارادة فيما لا يزال وهذا هو المختار في جوابنا
انه ليس جميع ما لا بد منه في وجوده ماني الازل اذ من جملة ما لا بد منه الازلي تعلق الارادة
الازلية بوجوده في الازل ولم يتعلق الارادة الازلية بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال

[illegible]

واذا تعلق الارادة بالذاتية بهذا النحو كان الممكن موجودا شيئا من المتعلق فيما لا يزال من
 غير لزوم وجوده بدون تمام العلة ولا افتقاره الى امر آخرى غير نحو هذا المتعلق وتبين ان
 هذا خلل المتبادر فانه لا يفهم تقسيمه الا بدنه الى قسمين من كلامه انما حصل لاني في السياق
 ولاني السابق وقال لفاصل لانه آباي يرحم بالتوضيح ان قوله في الازل متعلق بوجود
 والعلة التامة على نوعين الاول الموجبة بلا مدخلية الارادة والشعور كالشخص المصنوع
 والثانية المختارة ولا ارادتها مدخل في وجود المعلول بالذاتية لا بد من تحلل المعلول عنها زمانا
 والالزام الترجيح بلا مرجح والثانية لما كانت الارادة من تمامها فالمعلول تابع لنحو تعلق
 الارادة فيوجد على حسبها وليس فيه الترجيح بلا مرجح ليكون الارادة مرجحة وليس لتختلف المستحيل
 فان المعلول على وفق مقتضى العلة بل لو وجد المعلول مع العلة زمانا على خلاف ارادتها
 تختلف عن مقتضاها واذا تقرر هذا فنقول حاصل هذا الوجه الثاني من الجواب انما مختار
 ان جميع ما لا بد منه في مطلق وجود ممكن ما يعنى ما لا يتخلف المعلول عنه كما هو مراد المستدل
 ليس لتحقيق في الازل فان العلة مختارة لا موجبة على ما هو راي معاشرة المتكلمين بالجميعين
 فلا بد فيها من تعلق الارادة بوجوده الازل فانه لو تعلق الارادة بالوجود واللا يزال الى
 يتحقق المعلول في اللا يزال لان معلول العلة المختارة يتابع لنحو ارادتها مع ان
 الارادة لم تعلق بوجوده الازل بل تعلقت الارادة في الازل بوجوده فيما لا يزال
 فهذا المتعلق الالهي بالوجود واللا يزال كان في وجوده فيما لا يزال فلا يلزم قدم الممكن
 ولا وجود المعلول بدون تمام العلة ولا الحاجة الى حدوث امر آخر حتى يلزم التسلسل
 والتفرق بين الجوابين ان الوجه الاول اختيار العلة الموجبة واختيار الشق الاول الوجه
 الثاني اختيار العلة المختارة واختيار الشق الثاني وهذا هو وجه الترتيب بين الوجهين
 على ما قيل ما قال لفاصل لقرابا غنى من ان هذا الوجه الثاني اختيار شق ابطله المستدل
 بكلامه انه كان الواجب ان يختار شيئا من شقي الترتيب الثاني فيمنع ما يلزم بالضرورة
 فضيلة ما اولاهما ان هذا الواجب انما هو اذا كان الجيب يختار العلة الموجبة كما هو مذاهب
 المستدل واما اذا اختار الجيب علة مختارة فيمنع لزوم ما يلزم المستدل على الشق الثاني

على
 انما هو
 في الازل
 على ما
 في الازل

ولا يراد عليه ان التعلق الالزامي بوجوده ابا ان يكون متمم للعلية وجوده الاول وعلى
الاول لازم وجوده في الازل لا يتبع التعلق على الثاني يحتاج المعلول الى
امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض على اننا ننقل الكلام الى ذلك
الامر لاننا نقول لقدرة توشع على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده

فلا ضير ان قيل ان هذا الجواب بانكار العلة المرادة للمستدل وهي العلة الموجبة
والكلام كان عليها قلت لا حرج فتأمل واما ثانيا فبان هذا الجواب باحقيقة اختيار
الاحتمال الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان حدوث الممكن من غير حدوث امر
آخر ومنع ما الزم المستدل وهو وجود الممكن بدون تمام العلة فتفكر قوله ولا يراد عليه
ان حاصل الالزام ان تعلق الارادة في الازل بوجوده فيما لا يزال ما ان يكون متمم
لعله وجوده بان لا يتوقف وجوده على شيء آخر بعد هذا التعلق الالزامي بوجوده
فيما لا يزال اولاً بان يتوقف وجوده على امر آخر بعد هذا التعلق على الاول يلزم وجود
المعلول في الازل لا يتبع التعلق وعلى الثاني يلزم خلاف المفروض فان المفروض
ان تعلق الالزامي بوجوده فيما لا يزال كاف لوجوده فيما لا يزال على اننا ننقل الكلام
الى ذلك الامر الاخر فيلزم التسلسل وما اوردته الفاضل القرايغي من ان المفروض
انه لم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل فالقول بالاحتياج الى امر آخر سوى هذا التعلق
الالزامي هو عين المفروض لا خلاف المفروض نعم لو قال الشارح على تقدير كونه متمم
لعله وجوده انه خلاف المفروض لكان له وجه فبني على عدم فهم ما هو المراد من خلاف
المفروض فافهم قوله لا نقول انه محصله اننا نختار الشق الاول ونمنع لزوم وجوده
في الازل وليس هذا التعلق محالاً فان العلة مختارة وقدرة توشع على وفق ارادة ولما
تعلقت ارادته في الازل بوجوده فيما لا يزال في وقت فلا يوجد المعلول الا فيما لا يزال
في ذلك الوقت وان كان جميع ما لا بد منه في وجوده حاصل في الازل ولما كان
في هذا الجواب اجمال عادم للمعترض فصل المجيب تفصيلاً كما ينبغي العود تفصيله قوله
وقد تعلقت الارادة بوجوده اه اورد ههنا بان نرجع يتوقف وجوده وحدوثه على حدوث

ع
١
جواب

في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترديد الذي
اوردناه قلنا ان اردتم انه متم لعلته وجوده في الازل فختار انه ليس كذلك

الوقت الذي تعلقت الارادة في الازل بوجوده في ذلك الوقت فننقل الكلام الى
حدوث ذلك الوقت ويلزم التسلسل حتى يروى بوجهين الاول ان الزمان وهي محض ليس
من الامور الموجودة حتى يتصف بالحدوث او القدم وقد مر فتذكر الثاني ان ذلك
الوقت ظهرت لا دخل له في الوجود اصل فلا توقف الا ترى انه لو تعلقت الارادة
في الازل بوجوده في وقت آخر كان موجودا فيه كما ان زيدا ياكل في مكان فلما كان
ظهرت للاكل وليس له دخل فيه فتفكر قوله لا بد آه فان المؤدود بين الشقين واطل كلاهما
فلا بد في اجواب من اختيار احد الشقين والتكلم فيه فتدبر قوله قلنا ان اردتم انه آه توضيحه
انا نختار شقا من شقي الترديد على تقدير وشقا آخر على تقدير آخر ونستفسر ما اذا اردتم
ان اردتم ان يتعلق الازل متم لعلته الوجود الازل او لعلته مطلق الوجود المسخوذ
في الدليل فالامر ليس كذلك وان اردتم انه متم لعلته وجوده اللازم الى فختار انه
كذلك لكنه لا يلزم منه ازلية لان يتعلق الازل ليس متم لعلته وجوده الازل ولا يلزم
الاحتياج الى امر آخر فان هذا يتعلق الازل يكفي في الوجود اللازم الى ومن ههنا
ظهر لك ان بين اجوابين الاول والثاني بونا بعيدا فان محصل الاول اختيار ان
علية مطلق الوجود متحققة في الازل المعلول ليس بل عدم سعة عزيزة الازلية محصل الثاني اختيار
ان علية مطلق الوجود ليست متحققة في الازل بل علية الوجود اللازم الى متحققة في الازل فالمعلول انما يوجد
في اللايزال لا في الازل فما قال لفاضل القرا باغي من ان هذا اجواب يرجع بالآخر
الى اختيار الشق الاول من الترديد الاول كما كان في اجواب الاول لان الترديد كان
في الوجود الذي للحدوث وهو الوجود وفيه لايزال وقد سلم تحقق علته في الازل في
كلا اجوابين ففهم ان بين اجوابين بونا بعيدا فلا انجرار مع ان الكلام في الدليل ليس
في الوجود اللازم الى بل في مطلق الوجود وعلى ما قد عرفت والا فاضل ميشون كالحباري
في الصحارى في دفع ما قال لفاضل القرا باغي فالفاضل كجائسي قال ان نحو تعلقت الارادة

اي الوجهين المذكورين في كلامنا من وجود الوجود من غير

وان اردتم انه متم للعلّة وجوده فيما لا يزال فتمت راءه كذلك ولا يلزم منه اذلية ولا
احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على الصفة المعينة كالطير
مثلا او القصر بوجه المعلول بهذه الصفة فكذلك اهيئنا لما تعلقت ارادة الفاعل

من جملة العلّة وهو امر حادث فلم يتحقق وجب جميع ما لا بد منه في الازل فلا يخرج فان مدار
هذا الجواب الثاني على حدوث امر اعتباري وهو نحو لتعلق فلا يلزم لتسلسل ولا حدوث
لمكن بدون تمام العلّة اذ قد حدثت علّة حدوثه وهو نحو لتعلق وفيه ان هذا توجيه الكلام
القال بالايضى به قائله فان الشارح يعترف باذلية لتعلق وليس نحو لتعلق عنده حادثا كيف لو كان التعلق
عنده حادثا لما قال لا يلزم منه اذلية ولا احتياجه الى امر آخر اه فان الاحتياج على تقدير حدوث
نحو لتعلق لا يتصور انكاره فتدبر وقال بعض الافاضل ان للوجود لمطلق المعنى
عن قيد الازل واللا يزال شقين شق اذلي وشق لا يزال فاجواب باختيار الشق
الاول باعتبار الشق اللا يزال وباختيار الشق الثاني باعتبار الشق الاذلي فان
العلّة بالنسبة الى اللا يزال الى حاصلة في الازل وبالنسبة الى الاذلي غير حاصلة فيه
فليس الجواب باختيار الاول بين الجواب باختيار الثاني وفيه ان الجوابين وج
يرجعان الى واحد فان احصل وج انه ان اردت به كذا فحاله كذا وان اردت كذا
فحاله كذا وهذا بمنزلة ان يقال ان اردت كذا فالصغرى مسلمة وان اردت به كذا
فالكبيرة مسلمة وهذا لا يعد في تعدد الجواب وقيل ان الجواب الاول بتسليم
اذلية العلّة التامة لوجود المعلول والثاني يمنع اذليتها مستندا بانها مختارة فلا يخرج
وفي ان اذلية العلّة لا ينافي كونها اختيارية وبعد اللبث والتي نقول ان الكلام في الازل
في مطلق الوجود ولما تحقق علّة الوجود اللا يزال في الازل كما هو حاصل الجواب الثاني
تحقق علّة المطلق ايضا فحصل الجوابين انما هو تخلف المعلول عن العلّة التامة الا انه
في الاول اسند الى كون المعلول مستحيلا وفي الثاني الى كون العلّة مختارة فالافتراق
انما هو افتراق الهندسين وهذا القدر لا يكون جوابين فافهم قوله لما تعلقت اه فان قلت
لم تعلق ارادة العلّة بوجوده فيما لا يزال دون الازل لا بد له من علّة مزججة قلت هي

ع
في كماله
الطوى
به

المختار بوجود الحادث في وقت معين لم يتصور الا كونه حادثا فيه وايضا اصل ان المعلول
انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا
لوجوده او متاخرا عنه وقد يقال

العائدة الى النظام الا تم الاكل فان وجوده وحكمته على وفق المصلح فافهم قوله
لم يتصور آه اذ لو وجد على صفة اخرى غير ما اختاره الفاعل المختار لزم ان يتخلف المعلول
المقتضى عن العلة المقتضية فيثبت وجود المعلول بلا حكمة هفت قوله سواء كان آه اى
سواء كان المعلول هفت سارنا لوجوده وتعلق الازادة بان يكونا ان يبين
او كلاهما لا يبين او متاخرا عنه بان يكون لتعلق الازا والمعلول لا يزالا كما فيها
نحن فيه وما قال الفاضل للاهورى اى سواء كان نحو لتعلق مقارنا لوجوده وذلك
المعلول او متاخرا وجوده عن ذلك لنحو فية ان مواده وان كان متحد مع مودى
ما قلنا لكنه خروج عن السلاسة وقلب بلا ضرورة فلا تعجل وتكمل ان يكون معناه سواء كان
المعلول مقارنا لوجود الفاعل المختار بالزمان بان يكونا معاني زمان واحد يكون
متاخرا عنه لكنه لا يصح على راي من اوجب تقدم الزمانى لتعلق ارادة الفاعل المختار
على المراد فانه يمنع ان يكون اثر الفاعل المختار قد سبقا قوله وقد يقال انهما كانا محصل
الجواب لثاني ان العلة التامة مختارة والمعلول يتخلف عن تلك لعله يوجد فيها
لا يزال في وقت تعلق ارادة الفاعل في الاول بوجوده في ذلك لوقت وهذا غير جائز
في الزمان لا متناع كون الزمان واقعا في وقت من الاوقات فاراد ان يقر ذلك
الجواب بتقرير ليعلم الزمان ايضا فقال وقد يقال آه فهذا القول تقرير آخر لذلك الجواب
الثاني كما يدل عليه العنوان فانه لم يعنون بالوجه الثالث كما عنون بالوجه الاخر
بالثاني والثالث وغيرهما قال الفاضل لقرا باغى من ان جعل هذا تقريرا آخر
للسابغين بعينه مما لا يصغى اليه واختار ذلك لفاضل ان هذا القول نقض على الاستدلال
باختيار الشق الاول من الترتيب الاول وقوله انما يوجد ما يوجد على حسب آه اشارة
الى وجه تخلص حدوث الحوادث بادقاتها وقوله والزمان من جملة الممكنات آه شارة

س
الفاعل
الا
عبد
س
الفاعل
القراباغى
بعض
س

ان الازل فوق الزمان بمعنى كون الشيء اذليا ان يكون باقيا على الزمان

الى وجه حدوث الزمان فحاصل هذا القول ان العلة التامة لوجود ممكن ما حصلت في الازل لكن المعلول زمانا كان او زمانيا تابع للارادة فيوجد على حسب ارادتها وتخصيصها وقيمه انه لو كان هذا القول نقضا باختيار الشق الاول لا وروده اشتم مع اجواب الاول دون الثاني وايضا كان يجب على الشارح ان يصرح بان هذا باختيار الشق الاول كيلا يذهب لوجههم الى انه كالسابق اختيار للشق الثاني والذي يعلم بشهادة قلبه ان كونه نقضا باختيار الشق الاول بعيد عن سلاسة الكلام وقيل انه نقض باختيار الشق الثاني من الترويد الثاني وتحصله اننا نختار ان العلة التامة ليست في الازل وحدث الممكن بسبب حدوث امر آخر فان الارادة الازلية تعلقت في الازل بالوجود واللايزالي فلزمنا اللايزالي دخل في وجود الحادث ولا يلزم التسلسل المستحيل لان اجزاء الزمان ليست مجتمعة بل هي متعاقبة ولا يرتاب للبيب في ان هذا يحصل للاقا له بكلام اشتم فهو رجم بالغيب على انه ليس للزمان دخل على ما روي قيل ان هذا القول معارضة ويؤيد عدم جعله وجها آخر من وجوه اجوبة الدليل المذكور حيث لم يعنون بالوجه الثالث كما عنون الاجوبة الاخرى بالثاني والثالث مثلا فان المعارضة لا خصوصية لها في كونها جوابا بدليل دون دليل والشارح في مقام نقل اجواب عن خصوص الدليل المذكور حيث قال وجب عن هذا الدليل ولم يقل وجب مطلقا واليه يلوح آثار رضى الخطيب حيث قال ان محصل هذا الكلام استلال بان ما سوى الواجب محدث لان الازلية مخصوصة به كما هو المفهوم من قوله فلا شيء غيره في الازل انتهى وقيمه ان مقدمات هذا القول دعوى بلا دليل ولا بدني المعارضة من اثبات المقدمات ودونه خطأ القساد فتفكر قوله ان الازل آله تعلم ان الازل قد يطلق على الازمنة الغير المتناهية من جانب الماضي فكون الشيء اذليا استمراره في الازمنة المقدرة الماضية الغير المتناهية وهذا هو الازل الزماني وقد يطلق على وجود الشيء بحيث لا يسبقه عدم صريح او كون شيء غير متعلق بحصول الحركة والزمان وهذا هو الازل لغير الزماني والواجب سبحانه وتعالى ليس اذليا بالازل الزماني فان الزمان يتجدد

فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف
 بكونه في المكان فلا شيء غيره في الازمان انما يوجد بالوجود على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية
 مستصرم متغير في حد ذاته ومتغير غيره الذي فيه يتغيره والواجب نعم ثابت لا يتغير فيه صلا فلا يكون
 الزمان مخرقا له فلا يعقل كونه فيه قال الامام الهام الغزالي في شرحه للسالكين ان المكان
 والمستقبل انما يكون لنا اذ مضى فينا او عنا امور ويحدث امور والمتغير يدخل في الزمان بسبب
 التغير فاجل عن التغير ليس في زمان فليس فيه ماض ولا مستقبل فالحق نعم قبل الزمان وحيث
 خلق الزمان لم يتغير من ذاته شيء وقبل خلق الزمان لم يكن للزمان عليه جريان وبقي
 بعد خلق الزمان على ما كان عليه انتهى لمخصا فالمراد بالازل ههنا هو الازل لغير الزمان
 ومعنى ان الازل فوق الزمان انه السابق على الزمان والواجب زلي بهذا المعنى قال
 الشيخ في التطبيقات اذ قيل انه ازل امي انه لا اول لوجوده فانه يسلب عنه حدوث
 او وجود متعلق بالزمان انتهى فمعنى كون شيء ازليا بهذا المعنى انه لا اول لوجوده ولا متعلق
 حصوله بالزمان بل هو سابق على الزمان موجود حال عدمه قوله فالواجب نعم انه قال
 الفاصل المجائسي نأتم هذا القول مع انه لا دخل له في التوجيه لكونه مأخوذا في التفريع
 وهو قوله فلا شيء غيره ازليا فان هذا التفريع يدل على اذلية الواجب نعم فلم يكن متفرضا
 ما لم ينضم اليه تلك المقدمة فتدبر قوله فلا شيء غيره اه قيل فيه نظرا ذاك سابقا وهو ان
 الازل فوق الزمان اه يلزم منه كون الواجب زليا واما كون الازلية مخصوصة به نعم
 فغير لازم ولعل الشيخ العلامة مثل هذا النظر قال وقد يقال انتهى وارجاب عنه
 الفاصل المجائسي بان هذا القول متفرع على مجموع السابق واللاحق لا على السابق فقط
 وقية على ما لا يخفى ان توسيط التفريع بين مقدمتي المتفرع عليه غير ملائم فالحق ان يقال
 ان هذا تفريع على ما سبق من ان معنى كون شيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان
 وان الله نعم متعال عن الزمان سابق عليه مع ضم مقدمة مشهورة عندهم وهي ان
 كل شيء ما عدا الواجب فهو مسبوق بالعدم ولشيء الازل انما يكون سابقا على الزمان لعدم
 مسبوقيته بالعدم فلا يكون شيئا ما عدا الواجب زليا فان قلت ان الازل فوق الزمان

هذا هو الحق
 السليبي
 في شرحه
 السليبي
 في شرحه

الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي يتعلق به الارادة
فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر حتمي فلا يحتاج الى امر يخصه بوقت دون وقت
ولكن سلم التسلسل في الامور الاعتبارية وهي المتعلقات غير متمنع

او رد لما هو مبني بتقرير اجواب النصير بقوله وقد يقال آه من ان الارادة الازلية
القدمية متعلقة بوجود الاحداث الزمانية في اوقاتها وبوجود الزمان متناهي في
طرف الماضي فان قلت لما كان قوله وقد يقال آه تقريراً آخر للجواب الثاني وقد تقر
في ذيل الجواب الثاني ان تعلق الارادة ازلي فما وجه الترويد ههنا في التعلق بانه حادث
او قد تم قلت ان حديث ازلية التعلق وان كان مذكوراً مسلياً في التقرير الاول من
الجواب الثاني لكن لعدم تعرضه ههنا في التقرير الآخر لم ذكره وردده بين الاحداث والقدم
ولا ضميره وما قال لفظاً لغزياً بعد اختيار ان قوله وقد يقال آه نقض باختيار الشق
الاول من الترويد الاول كما قدم مع ماله وما عليه من ان حاصل قوله فان قيل آه ان الوقت
اما ان يكون مالا يد منه في وجود الاحداث ثم لا فان كان الاول يلزم خلاف المفروض فانما
فرضنا ان جميع مالا يد منه حاصل في الازل مع انا نقل الكلام اليه ايضا فيقضى العجب فانه لا اثر
في كلام ههنا من حديث الوقت فضلا عن السؤال عنه وانما وقع التعرض ههنا من حيث
التعلق والارادة الازلية فتفكر قوله حتى يلزم التسلسل وحديث العلول بدون تمام العلة
قوله فقد جيب عنه تارة آه وتارة بامر من ان التعلق ازلي ولا يلزم قدم الممكن الذي
يتعلق به الارادة فان القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت بوجوده في وقت فلا حاجة
الا فيه تعديل تارة محذوف وحذف جائز عند قيام القرينة والنساق للذهن اليه فلا حاجة الى
ما قال لفظاً لغزياً كجائسي من ان لفظ تارة يقتضيان ان يكون لهذا اليراد جواب آخر ولا يلزم
ان يكون مذكوراً في الكتاب ايضا قوله بان التعلق آه جواب باختيار ان يتعلق حادث قوله
فلا يحتاج آه لمقصود من هذا المنع منع الاحتياج الى العلة مطلقاً ومن المنع الثاني الآتي
منع الاحتياج الى علة موجودة قوله غير متمنع ههنا بحثان الاول ان التسلسل
وان كان غير متمنع لكنه لا يفيد في هذا المقام فان سلسلة الاحداث في حكم حادث احدها ان يكون

سنة
العلم بوقت
العلم بوقت
سنة
غير مثال
سنة
سنة
سنة
سنة

وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية او معدمية بوقت يحتاج الى تخصيص
 الواحد لا يرتبط مع القديم كذلك لغير المتناهي لا يرتبط مع القديم فكيف تخصيص سلسلة
 المعلومات الغير المتناهية بهذا اليوم مثلا وهذا ما اودعه الفاضل لقرا باغى وتكليفه لم لا يكون
 ان يكون حدوث العلاقات تعا قبا لتلك العلاقات كل منها حادث لكن لعدم تناسلها
 وكونها متعاقبة تكون واسطة في ربط الاحداث بالقديم فان قلت تعالما قال
 الفاضل انما تجا نسي ان العلاقات متممة لعلية الاحداث فيجتمع تلك العلاقات مع المعلول
 في زمان وجوده فكيف يتصور تعا قبا قلت ان اردتم بكون التعلق متما انما بهما مع و
 يستلزم وجوده وجود معلوله فم وان اردتم به ان المعلول لا يحتاج بعدة الى امر آخر
 سواء اجمع مع المعلول وجودا او لا فلا يضر كونه متما بهذا المعنى تعا قبا فان قلت لو كانت
 العلاقات حادثية لزم كونه تم محلا للحوادث وهو باطل قلت هي امور انتزاعية ولا تكون
 الا بالكون بكونه سبحانه تم محلا للانتزاعيات كما قال الشهر في الموفق العلوم والثاني ان التسلسل
 في الاعتباريات انما يجوز لان الذهن لا يقدر على اعتبار الامور الغير المتناهية فتقطع
 بانقطاع الاعتبار وتلك العلاقات ليست كذلك فانها مباد للحوادث فليس انقطاعها بالاعتبار
 فتم بر قوله وانت تعلم ان اختصاص هذا تعرض للمنع الاول يمنع كبراه فان حاصله ان التعلق
 امر عديم والامر العدمي لا يحتاج الى مخصص مخصصه بوقت دون وقت و آجا بعنه
 الفاضل للتأهوري بان التعلق امر عديم امي ليس امر موجودا حتى يحتاج الى امر آخر يخص
 وجوده في وقت دون آخر واما نفس التعلق من حيث انه حالة بين الارادة والمراد فيقتضيه
 ذات الارادة فان من شأنها ان تتعلق بوقت دون وقت ولا يحتاج الى امر آخر يخرج ينفذ
 ما اوردته ثم بقوله وانت تعلم ان اختصاص آه هتمى ولا يذهب عليك فيلما اولافا انه ان
 اراد ان يتعلق ليس امر موجودا في نفس الامر بل هو لاشي محض واختراعى بحيث فلا نسلمه فان
 لم دخل في وجود ممكن ماني نفس الامر فكيف يكون اختراعى وان اراد انه ليس امر موجودا
 في الخارج وان كان موجودا في نفس الامر فنقول انه ممكن متساوي الطرفين فلا بد له من علم
 مخصصة مخصصة بوقت دون وقت واما ثانيا فان التعلق لما كان من شأنه الارادة بهتمتا

والتعلق امر عديم
 لا يحتاج الى مخصص
 مخصصه بوقت دون وقت
 واما ثانيا فان التعلق
 لما كان من شأنه
 الارادة بهتمتا

بالبداهة واما التسلسل في العلاقات بان يكون مخصص لتعلق الارادة بذلك لوقت
تعلق الارادة بتعلق الارادة في ذلك لوقت و هكذا حتى يكون ارادة وجوده يمكن
في ذلك لوقت لانه ارادة تلك الارادة و هكذا في تسلسل العلاقات الارادة
من جانب المبدأ و تنتهي من الجانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن و قد يكون الحال
كما نقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى تنتهي الى الاستعداد

فيكون لتعلق قد يالكون الارادة قديمة مع ان الكلام كان على تقدير حدوثه لتعلق
و اما ثانيا فبانه لو كان من شأن الارادة تخصيص بوقت فلا حاجة في دفع لزوم التسلسل
الى اخذ لتعلق عدسيا غير محتاج الى تخصيص بل لو كان لتعلق وجودا و محتاجا الى تخصيص يكون
التخصيص من جانب الارادة فلا يلزم التسلسل فلا تعجل قوله و اما التسلسل في العلاقات
آه الغرض منه بيان حال المنع الثاني بانه دفع بامرين جريان التطبيق و لزوم الانحصار
قوله حتى يكون ارادة آه في العبارة مساهلة فان الغرض تسلسل العلاقات و قد ذكرنا
تسلسل الارادات فالارادة تعلقت الارادة بوجوده يمكن في ذلك لوقت لانه تعلقت
الارادة بتعلقها بوجوده في ذلك لوقت و تعلقت الارادة بتعلق الارادة بوجوده في
ذلك لوقت لان الارادة تعلقت بتعلق الارادة بتعلق الارادة بوجوده في ذلك لوقت
و هكذا الى عدم النهاية قال الفاضل المحامي ان اسباب الافعال الاختيارية لا يجوز ان تكون
اختيارية بل تكون اضطرارية الاخرى انا نعلم ان مشيتنا لا يمكن ان تتعلق بمشيئة اخرى
فلا يلزم التسلسل و انت تعلم ان هذا في افعالنا الاختيارية مسلم و لا نسلمه في افعالنا تعالى
اذ لا يقاس حال الناس على الشاهد فانه يجوز ان يشاء ايجاد زيد مثلا بعد ما شاء تلك المشية
و هكذا فتأمل قوله و ارادة آه بالرفع معطوف على قوله ارادة آه الذي هو فاعل يكون قوله
مع يكون الحال كما نقول آه تحصيله ان الفلاسفة كما انهم قالون بان الاستعدادات الغير
المتناهية تتوارد على المادة حتى تنتهي الى استعداد يلي الممكن و هذا الاستعداد القريب فيوجد
بعده الممكن كذلك ههنا يتوارد العلاقات الغير المتناهية على الارادة حتى تنتهي الى التعلق

له
القاضي
الفاضل
السيد
الشيخ

القريب لنزى على المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق
فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين احصاء من وهما نفس الارادة وتعلقها
الذى على الممكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا

الذى على الحادث وتعلق الارادة بذلك الحادث فيوجد بعده احداث قيل ان الفرق بين وقوع
سلسلة التعلقات وما قاله الفلاسفة من وقوع سلسلة الاستعدادات ظاهرة فان تلك الاستعدادات
متعاقبة كل منها بعد آخر وهذه التعلقات الغير المتناهية متحققة معانده حصول مراد فلا يصح
التشبيه قولنا سلم اولاً ان تلك التعلقات ليست متعاقبة على ما مر وبعد تسليم نقول
ان التشبيه في مجرد تحقق الامور الغير المتناهية المتواردة وان كان بينهما فرق من جهة
فلا ضمير قوله فقد قيل عليه انه خبر لقوله واما التسلسل ان قوله عن جريان برهان التطبيق
فيه لان تلك التعلقات ليست اعتبارية محضة تابعة للاعتبار منقطعة بالنقطة
الا اعتبار على ما مر في علل موجودة بانفسها في حاق الواقع مع قطع النظر عن الفرض
والاعتبار وان لم تكن موجودة خارجية ولا مرتبة في ترتيبها فانها على علل معلولات فهذا
القدر من الوجود مع الترتيب على كفاي لفرض سلسلتين احدهما من مبداء معين والاخرى
ما بعده بمرتبة واحدة ويطبق احادها على الاخرى فاما ان تتساوى فيلزم مساواة
الزائد والناقص اما ان تنتهي وتنقطع الناقصة فتقطع الزائدة لكونها زائدة عليها
بمرتبة واحدة فان قلت ان تلك التعلقات متعاقبة على ما مر ومن شروط جريان
برهان التطبيق الاجتماع في الوجود قلت ان البرهان للتطبيق بوجه يجري في المتعاقبات
ايضاً كما ستعرف فانظره قوله قلت وانت تعلم انه لا انحصار اه قيل ان ذات الارادة
وان كانت محفوظة لكنها من جملة اسباب حدوث الاحداث وهي انما تؤثر بتعلقها بالموثوق
عليها وبكذا الى ان تنتهي الى تعلق لا يكون بعسده الا المعلول فتتخصصه لتعلقات
بين اصل الارادة السابقة على التعلقات وبين احداث الموجود وهو المراد بالانحصار ههنا
رجيب عنه بوجه الاول او رده الفاضل لقراي من ان انحصار الامور الغير المتناهية بين
الذى هو مستحيل ان يكون للامور الغير المتناهية طرف معين فمعيّن بعده واحد من سلسلة

٢٢

الظاهر

٢٣

٢٤

٢٥

٢٦

٢٧

٢٨

٢٩

٣٠

٣١

٣٢

٣٣

٣٤

٣٥

٣٦

٣٧

٣٨

٣٩

٤٠

محفوظة في جميع المراتب ويوار عليها تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة القديمة فليست الارادة ولا المرید طرفا لسلسلة كما ان ليست المادة طرفا للسلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان ظهر عن بعض من يعقد عليه الا نامل بالاعتقاد والتوجه الثالث من الايراد على دليل النقص بان يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء من الاحداث اليومية وجب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المترتبة لمجموعة

قوله محفوظة اه اذ التعلقات ليست بين الارادة والمراد بل هي تعلقات الارادة بالمراد فيلاحظ الارادة في جميعها ولا يكون الارادة طرفا لها قوله فليست الارادة ولا المرید اه قيل اشار بقوله ولا المرید الى ان نسبة تعلقات الارادة الى الارادة كنسبة تلك التعلقات الى المرید فلا يتأتى واحد منها بدون واحد منها فلما ان المرید ليس حاصرا لها لعدم كونه طرفا لسلسلتها كذلك لا ارادة ليست حاصرة لها لعدم كونها طرفا لسلسلتها ايضا قوله وان ظهر عن بعض اه قال شارح حكمة بعين ان ثبوت الوجود الذي هو صفة وجودية للماهية لا يستدعي كون الماهية موجودة قبل ذلك والالزام ان يكون لها قبل وجودها وجودات غير متناهية وقال السيد السند في حاشيته على شرح حكمة بعين فيلزم انحصار وجودات غير متناهية بين الماهية والوجود المفروض ولا التفصيل باباه المقام قوله النقض اه النقض بطلان الدليل باستلزامه فسادا ما وتقريره ههنا ان دليلكم باطل فانه يقتضي ان لا يوجد شيء من الاحداث اليومية كزيد مثلا فانه يقال ان جميع ما لا بد منه في وجوده اما في الازل فيلزم قدمه لاقتناع المتخلف اولاني الازل فمحدثه اما بدون حدوث امر آخر فيلزم وجوده بدون تمام العلة التامة او بسبب حدوث امر آخر فنقتل الكلام فيه فيلزم التسلسل كما يجب عليك ان هذا النقض انما هو لو كان الدليل المذكور قائما على اثبات القدم لشخص كما في التمسك واما لو كان مقاما على اثبات القدم النوعي كما بيناه سابقا فلا يرد هذا النقض فان التسلسل على سبيل التعاقب يوجب تقدم النوعي فتفكر قوله هو التسلسل في الامور المترتبة لمجموعة اه وذلك لان تعاقب تلك الامور الغير المتناهية انما يتأتى عند الحكماء بالمادة القديمة

الاعتراض
بأنه لا بد من وجودها

في الوجود وهو محال واما التسلسل في الاحداث اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة
لا يجامع المتقدم ههنا المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك عندهم
قدمية وحركتها دائمة فهي ذات جيتين التجرد والاستمرار فمن جهة الاستمرار صدرت عن
القديم ومن جهة التجرد صارت وسطية في صدور الاحداث عن القديم

وبالزمان الغير المتناهي لمقتضى سرمدية الحركة لمقتضية قدم الجسم المتحرك بتلك الحركة كما قدم
تقريره ولما كان العالم بأسره حادثا فليست مادة قديمة ولا زمان قد ياولا الحركة سرمدية
ولا جسم قد ياولا يتحقق تعاقب الامور الغير المتناهية للتسلسل اللازم حين حدوث العالم
يكون تسلسلا في الامور المحيطة المرتبة قوله فان الافلاك آه لما كان المستفاد مما سبق
ان في حدوث الاحداث اليومية يلزم التسلسل في الامور المتعاقبة وهي حوادث فيقولون
انه لا مناسبة ولا ربط بين الاحداث والقديم فليفت يقع فيض القديم على تلك الاحداث
فقال آه فان الافلاك آه لبيان ربط الاحداث بالقديم ولا دخل في هذا البيان
للفلك فانه يتم بنظر الحركة السردية لكنه لما كانت تلك الحركة قائمة به وهو محل لها تعرض
فانهم قوله وحركتها دائمة آه غلم اولان ان الحركة على قسمين توطية وقطعية فالاولى هي التي
فسر الشيخ بالكمال الاول وهي حالة بسيطة شخصية لا اجزاء لها ولا تنطبق على الزمان قائمة
بوصفها تقتضى ان لا يستقر المتحرك في حد من حدود المسافة اكثر من آن فامى حد من
حدودها يفرض ما كان المتحرك قبل ان الوصول اليه فيه ولا يكون فيه بعده فهذه الحركة ان كانت
قدمية غير متناهية تكون تلك الحالة مستمرة باقية من الاول الى الابد وان كانت هذه الحركة
حادثية متناهية تكون تلك الحالة مستمرة من المبدأ الى المنتهى والثانية امر غير قار متصل بمسند
بامتداد المسافة منطبق على الزمان ينقسم بانقسامه لا اجزاء له لفعل بل بالقوة وثانيا ان
الاولى لا شك في وجودها في الخارج واللازم ان لا يكون في حال الحركة وليسكون تفاوت
واما الثانية فقال بعض المتأخرين انها ليست بوجود في الخارج فان المتحرك دام في الحركة
لم ينج ذلك الامر الغير القار من القوة الى الفعل واذا انقطع الحركة انقطع ذلك الامر فذلك
الامر الغير القار موجود في الخيال والذهن لا في الخارج واكلماء المحققون ذهبوا الى وجودها

واثبت خبير ما سبق بان يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم
 في الخارج لا على وجه القرار والثبات كيف وقد قالوا ان الزمان الممتد الغير القار الذي
 هو مقدار تلك الحركة موجود في الخارج فكيف يتفوهون بنفي وجود الحركة التي هي محل
 الزمان لا متناع وجود احوال في ظرف بدون وجود محل فيه فتلك الحركة الممتدة موجودة
 في الخارج في مجموع الزمان واهلها موجودة في اجزاء الزمان التي هي ايضا اذن
 ان كان بعض اجزاء الحركة معدوما عن زمان اجزاء الاخر فان عدم الزمان واللاتي
 ليس بعدم حقيقة نعم وجود تلك الحركة مجتمعة على وجه القرار ليس لاني اخیال والذهن
 وكذا ان الحركة التوسعية الفلكية مستمرة بسيطة من حيث الذات وفيها تجد باعتبار النسب
 والاوضاع بالنسبة الى حدود المسافة فهي من حيث الذات استندت الى القديم وصحت
 عنه ومن حيث التجدد صارت واسطة لارتباطها بحدوث بالقديم واما القطعية الفلكية فهي
 مستمرة قديمة بحسب الذات ثممت راحة عدم القرار ثابت لها دائما وبهذه الجهة صدرت
 عن القديم واستندت اليه وفيها تجد باعتبار القرائن لاجزاء والابحاض لثبوت عدم القرار
 لها وبهذه الجهة صارت واسطة في صدور الاحداث عن القديم ومن هنا تبين لك انه كمال
 قول الشارح حركتها دائمة على كل من الحركتين التوسعية والقطعية وليس مخصوصا بالحركة التوسعية
 كما فهم الاخرى الى ما قال السيد الباقر في القياسات الحركة الدورية المتصلة الفلكية ذات جهتي
 الثبات والتجدد فانها ثابتة لتجدد ومتجددة الثبات فبحسب جهة صلحت التوسعية بين جانبي القديم
 والحدوث فمن حيث الثبات صدرت عن القديم الثابت الذات ومن حيث التجدد صارت
 واسطة في صدور الاحداث عن القديم الثابت وليس تخصيص ذلك بالحركة التوسعية كما يسيه
 هؤلاء المقلدون بل الحركتان القطعية والتوسعية بسبيلها واحد ولكن لتجدد في الحركة لقطعية
 بحسب ما لها من الاجزاء والابحاض وفي الحركة التوسعية بحسب ما يلزم طباعها من النسب
 المختلفة الى حدود ما فيه الحركة انتهى لمخصا قوله وانت خبير ما سبق وهو قوله لوجعل الامر حادث
 الذي هو علة حدوثه معد الوجود واللاحق اه قوله بانه يمكن ان يكون اه تقريره انا لا نسلم
 ان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المرتبة للجمعة في الوجود

٤٩
 في اجزاء الزمان
 في اجزاء الزمان
 في اجزاء الزمان
 في اجزاء الزمان
 في اجزاء الزمان

القدم لشخص في شيء من اجزاء العالم بل لقدم الجنبه بان يكون فرد من افراد العالم
لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال به بعض المحدثين المتأخرين وقد رايته
في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش

لم لا يجوز ان يكون العالم حادثا على الوجه المذكور بان يوجد قبل شخص شخص وقبل جزء جزء
من اشخاص العالم واجزائه وبهذا الى غير النهاية فان حدوث جميع اجزاء العالم ليس دفعة
فلا يجمع الامور الغير المتناهية المرتبة لمجموعة في الوجود فلا يلزم التسلسل المحال ولا يلزم
قدم شخص من اشخاص العالم فلا يتم الدليل فان مفاده على راي شيخ القدم لشخص ثم علم ان المراد
من العالم في قوله من اجزاء العالم مجموع ما سوى السد بقرينة لفظ الاجزاء وفي قوله من
افراد العالم جنس ما سوى السد بقرينة لفظ الافراد وقال الفاضل اللاهوري في لزوم
التسلسل في العالم بان يكون قبل هذا العالم عالم آخر وبهذا الى غير النهاية فبعد لما لم
انقاس من ان حدوث جميع اجزاء العالم ليس دفعة فتفكر قوله وقد قال بذلك بعض المحدثين
من المحدثين لا من الاحداث والمراد بالمحدثين الذين حملوا الظواهر على الظواهر وانعموا
فيها فان اكثر ما يطلق لفظ المحدث يراد به هذا المعنى قيل تحدثت العالم يتصور على وجهين
احدهما انه لم يكن جنس ما سوى السد ثم موجودا معه في الاول والثاني ان يكون جنس ما
موجودا مع السد لكن كل شخص حادث بان يوجد شيء بعد شيء بحيث لا يكون شخص معين
من العالم موجودا اذ لا وظاهر قوله عليه الصلوة والسلام كان السد ولم يكن مع شيء يدل
على المعنى الاول وعلى هذا فلا وجه للاحتال الثاني ويندفع ما ينقله المشتهر العلامة عن
بعض المتأخرين وعن ابن تيمية ما قاله في العرش انتهى ولكن ان يقال ان غرض الشارح
العلامة ليس حقيقة ما نقله عن بعض المحدثين وابن تيمية بل مقصوده ان دليل الفلاسفة
لو لم لا يفيد دعاهم وهو القدم لشخص بل يفيد القدم النوعي وهو لا يضرنا فان ذلك مذهب
بعض منا ايضا فتعرف قوله في بعض تصانيف ابن تيمية اه كان تقي الدين ابن تيمية جنليا
لانه تجاوز عن احد ومادى ثبات ما ينافي عظمة الحق ثم وجلاله ثابت له اجمته واهميه ولم
ذات انكم ياتكم ابن امير المؤمنين سيدنا عثمان رضي الله عنه كان يحسب لماله وان

من
الفاضل
عبد الجبار
اللاهوري
في سنة ١٢٩٠
من
العالم الجديد
١٢٩٠

وقال الامام حجة الاسلام رداً على الجواب المذكور ان هذه الحركة مبدأ الحوادث اما من حيث
انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر

امير المؤمنين سيدنا علي رضي الله عنه ما ضح ايمانه فانه آمن في حال صباه وتقوه في
حق اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم لا يتقوه به المؤمن الحق وقد ورد الاحاديث
الصالح في مناقبهم في الصحاح والنعقد مجلس في قلعة جبل وحضر العلماء الاعلام وفقهاء
العظام ورؤسهم كان قاضي القضاة زين الدين المالك وحضر ابن تيمية فبعد القيل
والقال هبت ابن تيمية وحكم قاضي القضاة بحبسه وكان ذلك سنة سبع مائة وخمسين
من الهجرة ثم نودي بدمشق وغيره من كان على عقيدة ابن تيمية حل ماله ودمه كذا
في مرآة الجنان للامام ابى محمد عبد الله البياضي ثم تاب تخلص من السجن سنة سبع مائة
وسبع من الهجرة وقال اني اشعرى ثم نكث عهده واظهر مكثونه ومروزه فحبس حبسا شديداً
مرة ثانية ثم تاب وتخلص من السجن واقام في الشام وله هناك واقعات كتبت
في كتب التواريخ وردا قاطبة وبين احواله الشيخ ابن حجر في المجلد الاول من الدرر الكامنة
والذهبي في تاريخه وغيرهما من المحققين هذا كلام رقع في ابين والامام ان ابن تيمية
لما كان قاطلاً بكونه قتل جماً قال بانه ذو مكان فان كل جسم لا بد له من مكان على ما ثبت
ولما ورد في الفرقان احميد الرحمن على العرش استوى قال ان العرش مكانه ولما كان
الواجب لذلياعنده واجزاء العالم حوادث عنده فاضطر الى القول بازلية جنس العرش
وقدمه وتغاب شخصه الغير المتناهية فمطلقاً لممكن له تعالى انزل والتكلمات لخصوصه
حوادث عنده كما ذهب المتكلمون الى حدوث العلاقات قائم فاعمال بعض الافاضل
من ان ابن تيمية على هذا الاضطرار ايضاً لا يكون ناجياً عن عقوبة مذهبه فان المكان
من العالم وهو حادث فهو متاخر عن الازل والصدق انزلي فيكون الواجب تعام
في الازل عريان المكان انتهى لمخض الكلام مشحون بالباطال كونه تعام جماً وذا جهة تعالى
عن هذه الخرافات قوله قال الامام حجة الاسلام امي الامام ابو حامد محمد بن الغزالي رداً على
امى جواب الفلاسفة المذكور من الوجه الثالث قوله ان هذه الحركة اولى حركة الواسطية او الحركة

بعض
الافاضل
ابن
سيرة
العلوي
في تاريخه

تشابه الاجزاء شي في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متحدة
 فاسبب تجدد اني نفسها فيحتاج الى سبب خالته فيتسلسل واعترض عليه بان
 قوله تشابه الاجزاء اعم او لا ان كون الحركة لقطعية ذات اجزاء متشابهة ظاهر فان لها
 اجزاء وابعاضا واما الحركة المتوسطة فهي حالة بسيطة بالذات ليست لها اجزاء
 فحق كونها متشابهة الاجزاء تامل فلا تخلو الكلام عن المساواة فاما ان يقال ان الحركة
 المتوسطة ذات نسب وادضاع وهي كائنا الاجزاء فالتشابه في النسب بمنزلة التشابه
 في الاجزاء او يقال ان المراد بتشابه الاجزاء ان لا يكون الاجزاء متخالفة سواء لم تكن
 الاجزاء او كانت متوافقة وقيل ان الحركة المتوسطة صفة بسيطة في ذاتها كيفية
 موجودة في الخارج حالة في التحرك وهو الفلك سارية في جميع اجزائه منقسمة بانقسام
 كما هو شان الحال لساري وان لم تنقسم في امتداد المسافة والمراد بتشابه الاجزاء عدم
 اختلافها سرعة وبطء وان امتداد المسافة يوجد ما لا يذهب عليك فيه تكلف ايضا وتانيا
 ان المتعرض بحديث التشابه بيان للواقع ليس له دخل في تقرير اصل اردو ان المدار على
 الاستمرار فان استمر لو كان مختلف الاجزاء ايضا لا يصدر عنه شي في بعض الاحوال دون
 بعض لا استمر لنسبته في جميع الاحوال فيلزم الترجيح بلا مرجح قوله شي في بعض الاحوال
 دون بعض فان قلت ان ذلك الشي الصادر من استمرار في جميع الاحوال عدم
 علمنا به لا يدل على عدم في الواقع قلت الكلام في الحوادث الزمانية من حيث انها
 حوادث زمنية في انها ليست بصادرة في جميع الاحوال فامل قوله فاسبب تجدد ان فان كان
 سبب تجدد الذات القديمة فيلزم قدما وان كان اما اخر فنكلم فيه فيلزم لتسلسل فان قلت
 ان تجددات الحركة امور مفروضة بالنسبة الى الحدود فلا تحتاج الى العلة قلت ليست مفروضة
 اخترعية كذوجية الخمسة بل مفروضة انتزاعية يتصف بها الحركة في نفس الامر فلا بد لها من علم
 قطعا فان قلت ان تجددات الحركة لازمة لذاتها فان الحركة غير قار الذات فلا حاجة للتجدد
 الى امر اخر يكون علمه لها قلت ان هذا الامر الغير القاري كيف يصدر من انفال لقار الذات لفقد
 المناسبة بين المفيض المستفيض فلا بد من سبب رابط وكذا قد بر قوله واعترض عليه آه

على
 اصل
 القول
 في
 المتن

هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجوب حلق الآحاد بهم قالون يجوز التسلسل في الامور
المتعاقبة وروعه فيها قلت اتجدد عبارة عن انقضاء شئ وحدوث شئ آخر فاذا عدم
جزء من الحركة فلا بد لعدم من عليه حادثة

حاصل الاعتراض ان اخرنا الشق الثاني وهو ان الحركة من حيث انها مستجيبة سببا لحوادث
وسبب تجددها وتعاقبها يكون الامور اخر مستجيبة وسبب تعاقب هذه الامور امور اخر لها
الى ما لا نهاية له والتسلسل في الامور المتعاقبة غير المجتمعة جائز بل واقع عند الفلاسفة فلا يخفى
قوله قلت التجدد اما سبق كان كلاما في علته وجود الحوادث وهذا شروع في الكلام في علته
زوالها وعدمها قوله فلا بد لعدم من عليه حادثة آه يرد بهذا الامور الاول ما اردوه القائل
التبريزي من ان ذلك ممنوع انما يلزم ذلك لو لم يكن عدم جزء من الحركة لذاته وليس
كذلك قال بهنبار في التحصيل لولا ان في الاسباب لعدم لذاته لما صح وجود الحوادث
وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت انتهى وحاصل كلام بهنبار ان عدم
الخاص وهو رفع الوجود في الزمان الثاني مقتضى ذات الحركة وذاتها عليه موجب بل لا بد
لا يستند الى الغير فلا يكون له علة ولا يلزم منه امتناع الحركة فان امتنع لذاته هو الذي يكون
سلب مطلق وجوده ضروريا لذاته لا ان يكون سلب نحو خاص من الوجود ضروريا له والا
لزم ان يكون الواجب متناعا فان سلب الوجود الزماني ضروري له ولا يتوهم ان ذات الحركة
لما اقتضت ذلك لعدم الخاص لزم وجودا حال لعدم ضرورة وجوب اجتماع مقتضى المعقضة وهو ما
ولهذا قال الفارابي في تعليقه لشي لا يعدم بذاته وآية توهم من ان الحركة تنعدم بذاتها
فهو محال لان لعدمها سببا لان ذات الحركة باعتبار الوجود الذهني لا باعتبار الوجود والحالة
علته لعدم الوجود في الزمان الثاني اى لعدم استمرار وجودها الخارجى لا لعدم الوجود مطلقا
فلا خسر ولا بعد في كون الموجود الذهني علة للموجود الخارجى الا ترى ان العلة الغائية علة
للمعلول بالاتفاق وقد جيب عنه بوجه تنها ان الحركة باعتبار وجودها في زمان الحادث
ممكنة فعلتها اما باقية في الزمان الثاني مع عدم تلك الحركة ادلا على الاول يلزم ان تعلق
المستحيل وعلى الثاني لعدم الحركة بعدم علته لا بذاتها وقيدها اخرنا الشق الاول لا يلزم

و عدم امر موجود او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول نقل الكلام الى
 حكمة ذلك الامر وكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة الجمعية المترتبة على الثاني فيكون
 ذلك لعدم عدم جزء من اجزاء علته وجوده اذ من الممكن ان لا يكون في حده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة
 فيكون لم يقدروا به كذا قال في بعض الاسماء قوله عدم امر موجود والمراد بالعدم العدم
 اللاحق الطارى العارض لا العدم السابق فان العدم السابق للشيء قد يمستمر من الاول
 والكلام الى العلة كقوله او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود حتى لا تكون موجودة
 حرفة بجميعها كما هو الشق الاول ولا تكون معدومة حرفة بجميعها كما هو الشق الثاني بل تكون
 مركبة منها فبعض اجزائها موجود وبعض اجزائها عدم امر موجود وهذا الشق الثالث ان كان
 خاليا للشق الثاني في الاستحالة لكن المقصود استيفاء الاحتمالات وتفصيلها فذكر في الشق
 الثالث في موضعه فان رفع ما قال لفاضل لقرا باعني كان موضع هذا الكلام بعد نقل
 الكلام الى حكمة كل من امر موجود وعدم امر موجود لانه لم يتحقق التسلسل بعد حتى يقال
 او بعضها موجود وبعضها معدوم انتهى قوله على الاول نقل الكلام الى حكمة انه لو كان علة
 لعدم جزء من اجزائها موجودا فكل الكلام الى حكمة ذلك الامر لعله ايضا امر موجود
 كذا قلنا على لا بد من اجتماعها في الوجود عند انتفاء كل جزء من اجزائها في التسلسل فلا
 الموجودة الجمعية المترتبة وهذه الامور لا بد لها من ان تكون موجودات حقيقة متمايزة
 في الواقع اذ لو كانت متمايزة فعلية الامر للاعتبارى بحاجة الى علة منشئة لادراكها
 للاعتبارى سوى تحصل المنشأ فالنشا لو كان متعددا بان يكون باذا وكل امر اعتبارى
 متفقا يلزم التسلسل ايضا ولو كان النشا واحدا فيلزم ان يكون شيء معلولا لنفسه على انا
 نقل الكلام الى حكمة ذلك نشأ فيلزم التسلسل فان قلت ان الحكماء قالوا ان لعقل
 الاول باعتبار الامر كان علة لشيء وباعتبار الوجوب علة لشيء آخر فلو جرت علة الامر الاعتبارى
 على علة النشا لزم هذا الكثرة من الابد الحقيقة وهو محال عند فقهاء المسلمين على الشك في صحة هذا القول بل شهادة
 بالهداية تدل على بطلانه كذا قال لفاضل لا بد اباى لمن يخرج ان القول المتفق عليه بين جمهور
 فيترك بينها دة الهداية فربما بعض من هذا البحث فلا تجل قوله وعلى الثاني فيكون آه

وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعداد او كلاهما
 غير متناهية وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة لجمعية واحدا
 انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة لجمعية المترتبة اما في حال وجوده السابق او في
 حال عدمه لاحقا لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او بسبب عدم امر موجود يستلزم
 حدوث امر موجود وعدمه عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات
 المترتبة لجمعية احدثه في حال عدمه ان كان بسبب امر موجود ولا يلزم لوجوده ان التسلسل
 لعدم ذلك جزا من الحركة فلا بد من ان يكون نقائصها التي هي الموجودات اللامتناهية لجمعية
 في ان قبل ان حدوث هذه الاعداد وجمعية لوجود ذلك جزا والامر ارتفاع النقصين
 وترجع بقرب هذه الاعداد يلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعداد اعدام لها قوله
 وعلى الثالث لا بد ان يكون آه يعني انه على تقدير ان يكون علة عدم جزا من الحركة بان يكون
 بعضها موجودا وبعضها عدم امر موجود لا بد ان يكون احد القسمين اللذين هما الامور الموجودة
 التي هي علل لبعض الموجودات الاعداد التي هي علل لبعض الذي هو عدم امر موجود او كلاهما
 غير متناهية فان قلت ان المفروض في الثالث ان يكون بعض جزا تلك العلة امر
 موجودا وبعضها عدم امر موجود ولم ينقل الكلام بعد الى تلك العلة ولا الى اجزائها فكيف
 يلزم عدم تنهاى احد القسمين قلت ان كل ظاهر مما سبق فلا حاجة الى الذكر لكن نتيج ان عدم
 تنهاى القسمين كليهما لازم جزا على قياس ما في الشقين الاولين فلا يكون لقول الشارح لا بد
 ان يكون احد القسمين الهمسنة فتدبر قوله وعلى الوجهين يلزم التسلسل آه اما اذا كان غير
 المتناهي هي علل لبعض الموجود فظاهر واما اذا كان الغير المتناهي تلك الاعداد
 فكان كل عدم من تلك الاعداد عدم جزا من اجزاء العلة الوجود كما مر فتدبر قوله
 واحدا حصل ان آه اشار بهذا الى ان المراد من الامر الموجود في قوله السابق وتلك العلة
 عدم وجود آه ما يعم المانع وغيره فلا تغفل قوله وجوده السابق اي وجوده
 من الحركة السابق على عدمه لاحقا قوله او في حال عدمه اي عدم ذلك جزا من الحركة
 قوله وان كان اي عدم ذلك جزا من الحركة قوله يلزم التسلسل المذكور اي يلزم التسلسل

وقت وجود ذلك كحادث وقس عليه حال الشئ الثالث فان قلت على تقدير كون
عدم كل جزء مستندا الى عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتيب بين
تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود بجزءان
في الامور الموجودة المرتبة المجتمعة كحادثه وقت وجود ذلك بجزء من الحركة لان عدم
امر موجود لا بد من ان يكون عدم علة من علل وجوده كما قدم قوله وقس عليه حال
الشئ الثالث في لزوم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة المجتمعة بالبيان الذي
مر في القسمين الاولين قوله فان قلت على تقدير ان يكون آه حكما او لا انه لما كان عدم
جزء من الحركة بسبب عدم المانع المستلزم لوجود المانع فعدم جزء ما بعده بسبب
وجود مانعه وكذا عدم جزء ما مقدم عليه وهكذا فيكون عدم كل جزء بسبب وجود مانعه الا بجزء
غير متناهية فيكون الموانع ايضا غير متناهية فيلزم التسلسل فاورد السؤال عليه بقوله فان قلت
على تقدير آه وثانيا ان هذا السؤال مما يتوجه لحوال الامور الموجودة الغير المتناهية على الموانع
اللازمة عند عدات الاجزاء الغير المتناهية واما لو حلت على الامور الموجودة المرتبة الغير
المتناهية اللازمة من السؤال في علة الامر الموجود اذا كان لعل كلها امور موجودة
ما قدم تقريره فلا يتوجه هذا السؤال صلا فتكر قوله لا يلزم الترتيب آه فان كل مانع من
تلك الموانع وان كان علة لعدم جزء من اجزاء الحركة ولكن لا يلزم منه ان يكون بعض
تلك الموانع متوقفا على البعض فلا يلزم الترتيب بين تلك الموانع نفسها قوله حتى يلزم
التسلسل المستحيل هو التسلسل في الامور الموجودة المرتبة قوله يجوز ان يكون آه حاصله ان
نع جزء من الحركة حادث وتحقق حال عدمه ومانع جزء مقدم على هذا الجزء كان موجودا
ن عدم ذلك بجزءا المقدم ويجوز ان ينتفي بعد ذلك لان فلا يجمع مع المانع الذي هو
نع لهذا الجزء المتأخر وهكذا فلا يلزم اجتماع الموانع في الوجود فان قلت ان عدم الجزء
مقدم اما ان يكون مستمرا او لا وعلى الثاني يلزم اعادة المعدوم وهو محال وعلى الاول
ون مانع ايضا مستمر فلا احتمال لانتفاء المانع مع بقاء عدم الجزء المقدم قلت يجوز ان يكون
نع الجزء الثاني مانعا عن الجزء الاول ايضا ومانع الجزء الثالث مانعا عنه وعن الجزءين الاولين

حدوثها ولو آتاكافيا في انتفاء ما هي مانعة عنه قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث
 فان جمعت في الوجود يلزم التسلسل المستحيل لان آحادها مترتبة في الحدوث بحسب
 الزمان ومجمعة في الوجود فيجري فيها التطبيق ولا يفتح فيه عدم ترتيبها بحسب لذات
 كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة فاننا نأخذ السلسلة لمبتدأة من السجود في اليوم ونطبقها
 على السلسلة لمبتدأة من السجود في الاسبوع نسوق البرهان الى الاحتمال ان
 لم يجمع في الوجود ونقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات
 السجدة وقت وجودها وقت عدمها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع
 المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود المانع المترتبة
 في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقفا على
 وبهذا فلا يلزم إقرار عدم اجزاء المقدم مع انتفاء المانع وان انتهى مانع الاول بل المانع
 مستحقق غاية الامر انه يلزم تعدد الموانع وهو جائز لا ضير فيه فتدبر قوله متعاقبة في الحدوث
 فان حدوث كل من الموانع مقرون بحدوث عدم جزء من اجزاء الحركة اذ لو كان حدوث
 كل من الموانع سابقا على عدم جزء من اجزاء الحركة لزم خلاف المفروض لامرته في ان
 اعدام الاجزاء متعاقبة في الحدوث بحسب الزمان فكذلك الموانع المقرونة بتلك الاعدام متعاقبة
 في الحدوث بحسب الزمان ايضا وما قال الفاضل لقراباغي من انه لم يظهر من هذا الجواب
 رفع المنع الاول انما يرفع المنع الثاني فقط يجوز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتيب زمني
 اولي فلا يجرى البرهان في ابطاله فيما لا يصحح اليه فتدبر قوله ولا يفتح فيه آه فان الشرط
 في استحالة التسلسل جريان برهان التطبيق ليس هو الترتيب لانه في نفسه كما زعم المعترض بل
 هم من المراتبي والزمان وتلك الموانع وان ليس فيها الترتيب لانه في نفسه كما زعم المعترض بل
 قوله ونسوق البرهان بان نقول ما ان يكون بازا كل من مراتب السلسلة الكبرى مرتبة من
 السلسلة الصغرى في تساوي الاصغر والكبير او لا فينتهي الصغرى والكبرى انما زادت عليها بقدر
 متناه فتكون متناهية ايضا وسبحي التفصيل فانظره مفتشا قوله وان لم يجمع آه توضيحه على اورد
 الخلفي انه ان لم يجمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب حدوثها في الوجود بل تكون متعاقبة وجودا

ملح
 اس
 يستلزم
 ٢٠٢٢

امور موجودة غير متناهية مرتبة فيلزم التسلسل المستحيل في سبب وجودها بالجميع

بحيث ينقضي وينعدم بعضها عند وجود البعض الآخر كما هو شأن اجزاء الحركة لنقلنا الكلام الى علم
عدم تلك الموانع المتعاقبة الغير المتجمعة في الوجود فانه لا بد لكل عدم حادث من علمه حادثة
فنقول انه اذا انعدم مانع من تلك الموانع فعلمه عدم هذا المانع اما وجود مانع لهذا المانع
فلا بد لهذه العلة الحادثة من علمه حادثة في هذا الآن ايضا وكذا الى غير النهاية فمذه العلة
الحوادث يتوقف بعضها على بعض فهي مرتبة ومجمعة في الوجود في آن واحد ولا مزية في ان
هذه العلة على عدم هذا المانع بل واسطة او بواسطة فيكون هذه العلة على سبب الموانع لهذا المانع
فيلزم وجود الموانع المرتبة في الحوادث الغير المتناهية فيلزم التسلسل المستحيل في الموجودات
الحادثة وقت عدم هذا المانع وهو محال واما عدم جزء من اجزاء علمه هذا المانع فيلزم
ان يكون تحقق هذا المانع ووجوده موقوفا على امور غير متناهية مرتبة بحسب لذات مجمعة
في الوجود وهي لعلة الموجود التي لا بد منها في وجود جزء من اجزاء علمه وجود هذا المانع
فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجود هذا المانع وقت وجوده ولا يذهب عليك ان
بناء السؤال على حل الامور الموجودة الغير المتناهية على الموانع اللازمة عند عدات الاجزاء
الغير المتناهية وهذا الجواب ليس بنيا على هذا اكل فان محصلة اجزاء الكلام في علمه عدم مانع
واحد وتعمري ان كلام الشارح ههنا ليس منبسط غايه الانتظام فتفكر قوله الوجه الرابع اه
علم اولئك انما اجابا استدلال حكيم عن نقض بالحادث اليومي بالفرق بين التسلسل في المجتمعات
والتسلسل في التعاقبات وعرفت بجواز التسلسل في التعاقبات كما مر تقريره فصار جواز
التسلسل في التعاقبات من جملة الدليل فلهذا الوجه الرابع نقض اجمالى تقريره ان ذلك
يستلزم جواز التسلسل في التعاقبات وهو محال غير معقول فالدليل ايضا كذلك ويحتمل
ان يكون هذا الوجه الرابع معارضة بان يقال ان العالم حادث فانه لو كان قد يلايه
من سلسلة الاحداث في ربط الاحداث بالقديم فيلزم التسلسل في التعاقبات وهو محال
غير معقول فالقدم ايضا كذلك وثانيا انه لو جعل شيئا ما نقل سابقا عن الامام حجة الاسلام
وجها مستقلا بما سمع من وجوه اجوبة الدليل بمثل هذا الوجه الرابع لكان له وجه دلائل في الصحيح

لما عول عليه بعض المتأخرين وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الاحادثة الغير المتناهية
على مادة قديمة بل عدم تباينها في حوادث موجودات متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت
تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا غير معقول لان القديم يجب ان يكون
سابقا على كل حادث اذا القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحوادث ما يكون مسبوقا به فلا بد
ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها
سبقة على كل واحد مما يصدق عليه الحادث

اذ يمكن ان يقال ان ذلك يستلزم المحال فانه يقتضي جواب تعاقب حوادث الغير المتناهية
وهو محال لان هذه الحركة بعد آه ولا حرج في ان يورد بعض الوجوه من الابرار ان التي
تحتل ايرادا على الدليل وايرادا على جواب رد الدليل بجمله ايرادا على الدليل وبعض الوجوه منها
بجمله ايرادا على جواب الدليل قوله حول عليه التحويل تكمية كردن وعثمان نمودن قوله فلا بد ان
يكون آه بانه نتيجة لما تقدم وقوله السابق القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث بمنزلة
الدعوى فلا يلزم التكرار لكن يخلج في القلب انه ان اراد سبق القديم على فرد واحد
فليس كذلك لان لا يوجب ان يكون القديم حالة يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من
افراد الحوادث وان اراد سبق القديم على جميع الافراد مرة واحدة فهو مع انه لا يلزم ما تقدم
ممنوع ايضا وان اراد سبق القديم على كل فردا من ان يكون منفردا مجتمعا كما هو شأن
المحصورة فهو ممنوع اذ لو اعتبر فردا مجتمع مع الحوادث الغير المتناهية لم يكن للقديم سبق عليها
وما قال نقاش اللاهوري من ان المراد من كل واحد الكل لا فرادى كما في صدق كل
على جزئية فيكون الحكم على كل واحد لا قيده بالافراد والاجماع كما في كل انسان حيوان القديم
سابق على كل فرد من افراد الحوادث بدليلين الاول انه لو كان القديم مقارنا لواحد من
تلك الحوادث لزم قدم الحادث او حدوث القديم وكلها محال لان والثاني انه في زمان محدد
تلك لواحد من تلك الحوادث ان لم يكن القديم موجودا لزم حدوثه وهو خلاف المفروض
وان كان موجودا لزم سبق القديم على الحادث وهو المطلوب فلا يخفى سخافة آراء الدليل الاول
فهي انما يلزم قدم الحادث او حدوث القديم لو كان القديم مقارنا لواحد من تلك الحوادث

س
س
س
س
س

واذا كان مقارن مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو بل
 بضرورة العقل ويلزم من تواردا حوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة
 بل مقارنته والخاص مع بعض احوادث المناقاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد
 وليس كذلك بل هو مقارن لفرد منتشر من تلك احوادث فالقديم قديم واحداث حادث
 واما الدليل الثاني ففيه اننا نترنا ان القديم موجود حين عدم ذلك لواحد من احوادث ظاهرا
 منه الا سبق القديم على حادث حادث منفردا ومتعينا وهو ليس المطلوب بل المطلوب على ما اورده
 الفاضل للآهورى سبق القديم على كل واحد من افراد احوادث اعم من ان يكون منفردا
 ومجمعا فتفكر قوله واذا كان مقارنا آه نجد منه انه ان اراد ان مقارنته القديم مع واحد
 معين من احوادث يناني سبقه على كل واحد منها فسلم لكنه ليس القديم مقارنا لواحد
 معين منها وان اراد ان مقارنته مع الفرد المنتشر منها يناني سبقه على كل واحد منها فالمنطق
 ممنوعة فانه يجوز ان يسبق القديم على كل واحد منها مع مقارنته لكل واحد منها وان اراد ان
 مقارنته للفرد المنتشر منها يناني سبقه على كل فرد منها اعم من ان يكون معين او منتشر فهذه
 المناقاة حقة لكنه لم يثبت بعد سبق القديم على الفرد المنتشر بحيث لا يكون معه فردا وان
 توهم ان مقارنته مع واحد معين من احوادث او غير معين بمنزلة الايجاب الجزئي سبقه
 على كل واحد منها يستلزم عدم مقارنته بواحد منها وهذا هو السلب الكلي والايجاب الجزئي متنا
 للسلب الكلي فيزاح بمنع الاستلزام فليكن لانصاف قوله ويلزم من تواردا احوادث
 آه في الحاشية الكمالية كانه دليل على قوله كان مقارنا مع واحد فلهذا فرع على تواردا
 احوادث نفى تلك الحالة فتواردا احوادث يوجب مقارنته والخاص مع بعض احوادث
 والمقارنة مع البعض كما يوجب نفى الحالة المذكورة فظهر اندفاع ما في كلام بعض الحكماء
 من انه لا يخفى ان مال لمقدمته القايلة ويلزم من تواردا احوادث آه ومال لمقدمته
 القايلة اذا كان آه واحدا انتهى وانما اورد كلمة كان لكون ظاهر العبارة ابياعنه فان
 احتمال الواو العاطفة في محل الاستدلال لا يتعارف وبعد نفى العبارة حشوفان قول
 ان لا يوجد له تلك الحالة بعد قوله ويلزم من تواردا احوادث آه لا حاجة اليه بل يكفي ان

٩٣
 مقارنته

ولسبق على كل فرد بداهية قلت هذا هو بداهية الوهم لا بداهية العقل فان تقدم القديم
على كل فرد من الكواشف انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها وان كان بمقارنا فرد
يقول ويلزم من تواردا كواشف الغير المتناهيته عليه دوام مقارنته مع بعض كواشف
والمنافاة الى آخر ما قال فتفكر قوله هذا في الحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض
الافراد وسبق على كل فرد بداهية الوهم لا بداهية العقل وعترض حليته لفاضل لقرا باغى
ان الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بوجوب حالة للقديم يتحقق فيها سبقه على كل واحد
من افراد الكواشف مرة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة المذكورة بداهية العقل لا بداهية
الوهم ولا يجب عنه بوجوبين الاول لما ولده بعض الافاضل من ان هذا الاعتراض انما يرد
لوعترت الشرح بوجوب الحالة للقديم التي يتحقق فيها سبقه على كل فرد مع ان الشرح
ينكره وصرح بالانكار في بعض رسالته فاقبله الشارح فكيف يصح ان يقال ان بعد
قبوله فالحكم بالمنافاة المذكورة ليس بداهية الوهم ولا يذهب عليك انه ليس غرض
المعترض ان يشأ قبله حتى يسهل هذا الجواب بل غرض المعترض ان المجيب بالوجه الرابع اعتبر وجوب
حالة للقديم فيها سبقه على كل فرد مرة وحكم بمنافاة هذا سبق للمقارنة مع بعض الافراد
وانما ومنع الشرح هذه المنافاة مع ان هذه المنافاة بعد قبول وجوب الحالة الكذائية
اسى بعد اراوتها واعتبارها لا تقبل المنع بل يجب على الشرح ان يمنع وجوب الحالة الكذائية
دون المنافاة وانما في ان بداهية الحكم بالمنافاة المذكورة لما كانت تنفع على لزوم
الحالة الكذائية ولزومها بداهية الوهم لا بداهية العقل فلا حرج في الحكم على بداهية الحكم
بالمنافاة المذكورة بانها بداهية الوهم لا بداهية العقل لان اصل هذه المنافاة المتفرعة هي
عليه كذلك ثم علم ان اعتراض الفاضل لقرا باغى انما يرد ظاهره لو كان المشار اليه
انما هو القريب الى المنافاة المذكورة كما هو مقتضى لسوق واما لو كان المشار اليه انما
جميع ما قاله المجيب بالوجه الرابع ويكون المعنى ان جميع ما قاله المجيب بداهية الوهم
لا بداهية العقل فلا مجال لاياد الفاضل لقرا باغى فتفكر قوله على كل فرد منها انه
متعلق السابق قوله وان كان اسس القديم مقارنا لفرد آخر من الكواشف

س
اس
بمن الكواشف
٩٢
س
اسى السيد
كريم اسد
العلوى
٩٢
س
الفاضل
القرا باغى
بوجوب
٩٢

وقد اعترض عليه بان المناقاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد ليس على كل فرد
 انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموع الذي هو عين الافراد الموجودة
 وليس كذلك واثبت تعلم فساد ما بان حدوث كل فرد يستلزم حدوث الكل المجموع فان كل
 وقت التقديم وفيه انما اختار الشق الثاني وليس التقديم تقدم مرة واحدة على الجميع بل
 تقدم زمني على كل واحد من الاحاد فالتقدمات الزمانية كثيرة بقدر الاحاد ويوحد مع
 كل تقدم معينة بفرد فليس التقديم الزماني منافيا لدوام المقارنة بفرد فتفكر قوله قد عترض
 عليه في على الجواب بالوجه الرابع قوله انما يلزم لو استلزم آه حاصلة ان سبق القديم على
 كل فرد يقتضيه حدوث كل فرد ولو استلزم حدوث كل فرد حدوث المجموع يكون القديم سابقا
 على الجميع لسبق القديم على الاحاد فلا يكون التقديم مع مقارنة مع بعض الاحاد والمنا
 فيتحقق المناقاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد ليس على كل فرد ولا ليس
 كذلك فان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث المجموع فلا يتحقق المناقاة المذكورة قوله
 يستلزم حدوث الكل المجموع آه قد اجيب عنه بوجهين الوجه الاول ما اورده الفاضل من ان
 من ان تحقق افراد غير متناهية يستلزم تحقق مجموعات غير متناهية مركبة من آحاد متناهية
 على ما لا يخفى والمراد بالكل المجموع مجموع ما ظهر ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فردا
 كذلك وشكل فرد كل مجموع لا يتلزم حدوث مجموع ما اورده عليه بوجهين الوجه الاول ما اورده بعض الافاضل
 من ان هذا قياس مع الفارق فان كل فرد كل مجموع فرض جزا للمجموع وكل فرد بالقياس
 الى فردا ليس جزا له بان يكون فردا متلفا من تلك الافراد بل هو جزئي له وحدث الاجزاء
 يستلزم حدوث الكل لدخول الاجزاء في سخر وحدث الجزئيات لا يستلزم حدوث الكل لكون
 الجزئيات خارجة عن قوامه وقيل ان كل مجموع ليس جزا للمجموع مابل مجموع مأكلي والمجموعات
 افراده فحال كحال لكليات والجزئيات نعم ان كل مجموع جزا من المجموع الذي هو مجموع الافراد
 الموجودة الغير المتناهية وهذا لا ليس الفاضل كجائسي فانه اراد بالمجموع مجموعا مالا هذا المجموع
 والثاني ان هذا مستبعد من العبارة فان الواجب على المعترض ح ان يقول انما يلزم
 لو استلزم حدوث كل مجموع حدوث مجموع ما والا مر في العبارة بين والوجه الثاني انه اراد

الفاضل كجائسي
 يستلزم حدوث
 المجموع
 بعض الافاضل
 كرم الله
 وجهه
 المستلزم حدوث
 المجموع
 الفاضل كجائسي
 يستلزم حدوث
 المجموع
 ١٢ منه

جزء من المجموع وحدوث الجزئ يستلزم حدوث الكل بداهة وكأنه توهم ان حدوث
الكل للمجموع انما يتحقق بان لا يكون شئ من آحاده موجودا أصلا ثم يوجد هو توهم بعيد
وقد قرح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس لاني ضمن الأفراد
وهم قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ما هيئاتها فلا يتصور
قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا الكلام سخيف لان مرادهم من التقدم النوعي

بالحدوث لازمه عنى ثبوت الابداء وثبوت الابداء لكل واحد لا يستلزم ثبوت الابداء
للكل للمجموع الذي هو عين الافراد الموجودة الغير المتناهية كذا اورد الفاضل اللاهوري
وقيه ان الابداء ليس بل لازم للحدوث بل الحدوث لازم للابداء فلو قال ملزومه كان
حسنا وآلا متعلقا بالعبارة يكون سهلا فلا مضايقة في المسامحة فافهم قوله وكأنه توهم آه
بيان لمنشا غلط المعترض وتوضيحه ان حدوث المجموع في الواقع انما تثلث الاول
ان لا يكون شئ من آحاده واجزائه موجودا أصلا ثم يوجد جميع اجزائه دفعة واحدة وانما
ان يحدث للمجموع بحدوث اجزائه على سبيل التقاقب الثالث ان يكون بعض الاجزاء
قدما وبعضها حادثا والمعارض توهم ان حدوث المجموع لا يكون الا على النحو الاول لا يرب
في ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث المجموع على النحو الاول قوله وهو توهم بعيد لما عرفت
من ان حدوث المجموع ثلثة انحاء ولا يذهب عليك ان المجموع وان كان حدوثه انحاء
ثلث الا ان المعترض اراد به النحو الاول لكونه مفيدا للمجيب بالوجه الرابع فان المجيب
يقول بسبق القديم على جميع الحوادث مرة واحدة فليس هذا التوهم من المعترض بعيد فافهم
قوله وقد قرح آه اعلم انه ليس الغرض بهذا الكلام دخلا فيما هو المقصود ههنا من ربط
الحوادث بالقديم فان تقاقب الاشخاص يكفي فيه سواء كان النوع قدما او لا بل هو
قرح في قدم النوع مع حدوث الافراد كما يراه الفلاسفة فاورد عليه ان القرح يقتضي ان ينقل قدم
النوع مع حدوث الافراد من الفلاسفة ثم يقرح عليه ليس من المحصلين القرح على المذهب من غير نقله وجيب عنه بما
يقول بقدم النوع مع تقاقب الافراد لما شتهر من الفلاسفة وقد ذكر في سلف ايضا وكان ماورد عليه سائبا لما ذكر
في هذا الوجه الرابع بنوع ما اورد ههنا كفاء البهرة والذكر السابق ولا حرج فيه قوله ليس لاني ضمن الأفراد

٢
المراد
الاجزاء
مجموع
الاجزاء

ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجود بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان
حدوث كل فرد لا ينافي ذلك أصلاً وليست شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي
لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبعده
لعقل تحكم بان لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي

بطلان وجود الماهية المجردة فليس لها وجود مستقل بدون الافراد قوله ان لا يزال فرد
آه هذا تفسير بالمزوم فان قدم النوع عبارة عن ازلية الماهية وازلية الماهية ليس لها استمرار
في جانب الماضي ولما كان لم يخل جز من الازل عن فرد من افراد بالزم استمرارها وان كان
لم يستمر فرد معين من افرادها الا ترى ان الفرد مقيد ودوام المقيد لا يكفي في دوام المطلق
والا يستلزم ان يوجد المقيد بدون المطلق فيلزم وجود الفرد بدون الكل هيئت ما قال
الفاضل اللاهوري من ان القدم فرع الوجود فكما لا وجود للماهية الا في ضمن الافراد
لا وجود للفرد لهم الا في ضمنها فاذا كان كل فرد حادثا كان فردا ايضا حادثا فلهذا ما اول
فبان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فردا على ما مر واما ثانيا فبان ليس في كلام
الشراح اثر من قدم فردا حتى يقترح عليه بان فردا ما حادث بل غرضهم قدم النوع
مع حدوث الافراد وذلك من لا يفرق فيه فان قلت ان كل فرد يكون معدوما
وحكم الافراد يسري الى الطبيعة فيكون الطبيعة معدومة فكيف تكون قديمة وبها ان
موضوع الماهية القديمة عن الطبيعة من حيث هي يمتنع بانتفاء فردا فيلزم انتفاء
الطبيعة وعدمها والعدم ينافي القدم فقلت هذا لا يضرنا فان غاية ما لزم من بيانكم ان تصان
الطبيعة بالعدم في ضمن فردا وهذا لا ينافي قدما التحقق بانحو آخر من وجود آخر فلا يلزم
الانتفاء لمحض مطلقا حتى ينافي القدم فتفك قوله وليست شعري اي ليست على كون جلال
فلا يقول هذا القول قوله مع ان الورد باق آه قال الفاضل اللاهوري والقول
بقا الورد شهر او شهرين قول ظاهري ينافي العرفان هو ان الحقيقة لا تنتهي وفيه انه لا يخفى
الموجود الخارج للشيء لا ترتب لانتفاءه عليه لانه في ان الورد شهر او شهرين ترتب عليه الانتفاء لطلو
منه فاما جبران يكون في الورد كذا بناء على العرفان حقيقة هو انه علم براد عباده قوله بل هو لعقل آه

لا
القول
عبد
لا
م
عبد

في مثل هذا الحكم الوجه الخامس من الايراد على دليله ان برهان التضايف بل غيره
من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة

رفع دخل تقريره ان قياس لما هيته التي افرادها لا تنهاى على الورد مع الفارق
فان الورد متناه الا افراد فيجوز ان يكون تنهاى الافراد باقيا مع انعدام كل فرد
ولا كذلك الغير المتناهى قوله في مثل هذا الحكم اى البقار وان كان كل فرد منعزلا
قوله الوجه الخامس آه هذا الوجه نقض اجمالى كالوجه الرابع ويحتمل ان يكون معارضا
كما يحتمل الوجه الرابع وقدم تقرير النقض والمعارضة فتذكره ثم علم انه قد نقض دليل
الفلاسفة بان ذلك لدليلين يتبنى على ان يكون احداث معلولا للقديم مع تجهيد آخر
وهكذا الى غير النهاية فيجوز التسلسل في المتعاقبات وهو جائز ونقول ان هذا محال
لان المبادى الاول قديمة حاصلة في الازل وجميع الاحداث وكذا كل واحد منها
غير حاصلة فيه فلا بد من حادث يتحقق قبلها فلزوم كونه داخلا في الجميع وهو ظاهر وخارجا
عنه لتحقيقه قبل كل واحد ههنا وفيه ان معلولية الجميع هو معلوليات اجزائه تفصيل ليس
عبارة عن معلولية واحدة ثابتة للجميع حتى يلزم للجميع رابطا قاطل قوله يدل على بطلان
التسلسل آه الحكماء قالوا ان التسلسل انما يتحقق في امور لها وجود بالفعل مجتمعة كالماضيات بخارجة
من القوة الى الفعل الموجودة في ازمنتها مجتمعة في ظرف الواقع ويكون فيها ترتيبا واضحا
كما في سلسلة المقادير وطبعها كما في سلسلة لعلل والمعلولات او غيرها واما الامور الموجودة
الغير المتناهية التي لا تجتمع في الوجود وهي المستقبلات كاحداث الشجيرة المستقبلية او التي تجتمع
فيه لكن ليس فيها ترتيب كالنفوس الناطقة الانسانية المفارقة فليس التسلسل فيها محالاً ولا يمكن
فيحيلون جميع انواع التسلسل بجران الدالة على زعمهم في كل ضبط وجود فان الزمان الزمان
عند الحكماء موجودة في الواقع بالفعل من غير سبق وتلاحق عند اعلم بخير فالمستقبلات مثل
لم تخرج الى الوجود بالنظر اليها واما بالنظر الى الواقع فقد خرجت عندهم واما التسلسل في
الاستقبال بمعنى لا تقف عند حد جائز بالاتفاق بين الحكماء والمتكلمين فان كل ما خرج
من القوة الى الفعل ح فهو متناه فلا خير فتفكر قوله في الامور الموجودة المترتبة

٩٩
ان قص
الشيء
الشيء
الشيء

سوار كانت مجموعة الوجودام لا وذلك لان حاصل برهان المتضايقات انه لو فرضت
سلسلة المتضايقين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد المتضايقين اكثر من عدد
المتضايقات الآخر وهو محال لان المتضايقين متكافيان في الوجود ضرورة بيان
الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب لمبدأ واخذنا سلسلة من مسبوق معين
كالعلول لا ختم هذا العلول له مسبوقية بلا سابقة وكل واحد من هذه السلسلة

قيد بالترتيب مع ان تلك البراهين تجري في عدم النهاية مطلقا عند المتكلمين رتبة كانت
اولا لان اجزاء تلك البراهين في غير المرتبة عند الشارح يكون باعتبار الترتيب فيها و
لو كان الترتيب جمالا كما سيجي من اقسام اثبات الترتيب في الامور الغير المتناهية
مطلقا والمراد بالوجودات متمايزة فانهم قوله سلسلة المتضايقين المتضايقات
بها الوجوديان اللذان لا يجتمعان في زمان في محل من جهة ويكون تعقل احدهما موقفا
على تعقل الآخر فما اما ان يكونا مبداين كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فحقائق
واما ان يكونا مشتقين وما في حكمهما كالاب والابن والعلة والمعلول فمشهور ان قوله
متكافيان في الوجود كيف ولا يجوز ذلك لان يوجد فرد من الابوة او العلية بدون
فرد من مقابلة فلا بد من ان يتساوى المتضايقان في العدد والملازم وجود واحد منهما
بدون الآخر وهو محال لعدم التساوي محال فالمستلزم لعدم التساوي هو عدم لنهايتي
ايضا يكون مستحيلا وما توهم ان الضروري ان يكون لكل مضايقات مضايقات وهو تحقيق
هنا فان العلول الاخير له حلة وكذا واما تساوي العدد في المتضايقين فما ليس
بضروري فشط لا تصنع اليه فان قلت ان ابا واحدا قد يكون له ابنا كثيرة فابن المساواة
قلت الاضافة متعدد عند تعدد الاطراف فليس بالزاد بنوات ابوة واحدة بل بالزاد
كل بنوة ابوة ولما تعدد المضايقات حقيقة تعدد المشهورى لكون الاول جزءا من الثاني
على ما اشتهر عند اهل العربية فالاب باعتبار ابوة هذا يغاير لنفسه باعتبار ابوة ذلك وما في
شرح المواقف من ان تساوي العدد في المتضايقين المشهور من ليس بواجب فبعد
عن الصواب قوله له مسبوقية بلا سابقة فانه معلول لما هو سابق عليه وليس بعلة لما بعده

له سابقة مسبوقية فيمكننا في عدد السابقيات والمسبقيات فيما فوق المعلول لاخير
 ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقة فيزيد عدد المسبقيات على عدد السابقيات
 بواحدة وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب
 لانا فرضناه سبدا في السلسلة منقطعة من الآتي قوله له سابقة مسبوقية فان كل واحد
 من تلك الاحاد معلول لما توفقه وعلته لما بعده قوله وهو محال فلا بد من ان يكون التسلسل
 منتهية ويكون في المنتهى امر يكون له سابقة دون المسبوقية فيكون هو علة لما بعده لا علولا
 لما قبله فلكل العلوية تعلول لاخير والمتوسطات كل منها علة ومعلول
 فيتساوى عدد المتضايفين وقد شكك على هذا البرهان بوجود الاصل ما نقله من وجوب
 اشير ازمى في حاشيته على شرح المواقف وتوضيحه ان العلوية والمعلوية امران مترعيا
 لا تقرر لهما في الخارج صلا واما في الذهن فلا يتصور لاثناهما في تفصيل لان الذهن لا يفتقر
 على تفصيل الامور الغير المتناهية واما التصور الاجمالي للذهن فلا امتياز فيه ولا تعدو
 وباجملة لا يتصور لاثناهما العلويات والمعلوليات حتى يجري البرهان فيها وان اجريت
 في موصوفاتها اي ذات العلة والمعلول فان لم يعتبر الاضافة اي حيثية العلوية والمعلوية
 فلا يجري البرهان لعدم التضاد وان اعتبرتها فيعاد الكلام فان يتنكس لذاتين
 امران انتزاعيان ليسا في الخارج ولا في الذهن تفصيلا الى النهاية واما الاجمالي فليس
 فيه امتياز على نحو ما رأينا فقيه ان العلوية والمعلوية ليسا امرين اختراعيين بل هما مترعيا
 لهما مشاكك اي ذات العلة والمعلول وذوات العلل والمعلولات ذات متقرة
 في حاق الواقع ونفس الامر ونعتبر الاضافة فيها لا بان يكون الاضافة جزءا حتى تصير تلك
 الذوات امورا غير موجودة في الخارج بل بان يكون الاضافة في المحاط فلو كانت
 تلك لذوات غير متناهية فنجري البرهان بان نقول ان ما فوق المعلول الاخير مشاكك
 العلوية والمعلوية معا والمعلول لاخير منشأ لا انتزاع العلوية فقط فيلزم زيادة منشأ العلوية
 على منشأ العلوية عدوا والتساوي كما يجب في العلوية والمعلوية يجب في منشأهما هفت فتم البرهان
 فافهم والثاني ان هذا البرهان كما انه جار في الماضي كذلك هو جار في المستقبل ايضا لو كنتم

واحد اذ كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا يتقنع هذا الدليل فان احوادث كما الاول
لما في الخارج لا آخر لها فيه فكل ما له مسبوقية فله سابقة فلا يظهر الخلف حينئذ

غير متناهيين في الوجود التدريجي بلافق مع ان عدم تناهي الاستقبال مسلم عند المتكلمين
وقية ان عدم تناهي الاستقبال عند المتكلمين لا يقتضي لا تقف وغير المتناهي الا لا تقف تناه
حقيقة فان كل ما خرج من القوة الى الفعل تناه وليس ان غير المتناهي الاستقبال يوجد
للفعل ولو على التدريج فانه مستحيل عند المتكلمين والثالث ان لزوم وجود المعلولية بدون
العلية لفرض انقطاع السلسلة عن الآتي وهو مستحيل لا بدية العالم عندهم كاجته والنار
وسكانها وتغير احوالهم كما كل والمشارب فان المسلمين قاطبة اتفقوا عليه فيكون المعلول
الاخير حج عليه لما بعده فلا ضمير فافهم قوله اما اذا كان من الجانبين لم يعلم ولا ان الفلاسفة
قالوا ان الزمان والزمانيات لها وجود بالنظر اليها ووجود بالنظر الى الواقع
واكصور عنده تعذر ان الوجود ان متغيران بالاعتبار ففي الاعتبار الاول يتحقق
التجدد والتصرم والزمان والزمانيات بذلك لا اعتبار غير مجمعة والامور الغير المتناهية
منها وجدت في جانب الماضي تدريجا بالنظر الى الاستقبال يكون اللاتناهي بمعنى
لا تقف عند حد كما هو عند المتكلمين لا بمعنى اللاتناهي الكلي المتحقق بالفعل فانها بعد لم تخرج
الى الفعل الا المتناهي منها وفي الاعتبار الثاني لا تجد ولا تعاقب لا تصرم والزمان
والزمانيات باجمعها موجودة معا غير متناهية بالفعل من الجانبين وثانيا ان هذا الدليل
في زعم الشارح الزا اعلى الحكماء كاف لا بطلان لامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت
باعتبار الوجود الزماني بالنظر اليها او باعتبار الوجود الواقعي الدهري وسواء كانت
مجمعة او متعاقبة فحصل التوهم ان هذا الدليل لا يدل على بطلان التسلسل في جانب واحد
اي في الجانب الماضي كما في الاعتبار الاول واما اذا كان عدم المتناهي من الجانبين كما في
الاعتبار الثاني وهو المنظور بالذات للحكماء فلا يجري هذا الدليل فيه فان كل ما له مسبوقية
فله سابقة فلا يوجد في هذه السلسلة مسبوقية محضة حتى يستخرج بازا بها صلية محضة فيمكن ان
عدد المتناهيين حينئذ لا شك فلا يظهر الخلف وحاصل ما قاله الشارح في دفع

وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من احواد سلسلة كالمعلول لا يخرج فقضا عنا يجب ان يكون فيما قبله من الاحاد سابقة لا يكون معها مسبوقية حتى يتكافى المسبوقية التي هي في المبدأ وكذا اذا تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون باسرها سابقة كما وجدنا في المبدأ سابقة ليس معها مسبوقية ليتكافى عدد السابقة والمسبوقية

في رفع هذا التوهم بقوله وذلك لانا اذا اخذنا آه اجراء هذا البرهان في الاعتبار الثاني وابطاله وليس غرض المتوهم ان هذا البرهان لا يجري في الوجود الزماني بالنظر الى اعتبار الوجود اللائقة الاستقبالي لعدم الاجتماع كما توهمه الفاضل لقرا باغى وعبره من ان التسلسل في الاستقبال من جانب المعلول انما هو بمعنى لا تقف عند حد لان التسلسل وقع فلا حرج لو لم يجر البرهان لان البرهان لا يبطال التسلسل الواقع وهذا كما قالوا ان في مقدورات الله تعالى وانقسامات الاجسام والعدد تسلسلا بمعنى لا تقف على ان خروج الاقسام والمقدورات والاعداد الى الفعل محال وليس غرض الشارح من قوله وذلك لانا اذا اخذنا آه اجراء هذا البرهان باعتبار الوجود اللائقة الاستقبالي الزماني كيف فان المتكلمين ومنهم الشارح يجوزون التسلسل اللائقة على ما نكف يصح منهم اجراء البرهان فيه وآجاب بالفاضل الشارح عن اعتراض الفاضل لقرا باغى من انه لا يضر عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فان عدم انقطاع سلسلة في الاستقبال كاف وكفى في تحقق العلة امكان المعلول فيما لا تصنع اليه لا ترى ان تحقق العلة بالفعل مع امكان المعلول ايضا والتضايقات المقر فافهم قوله وذلك من عدم التوهم قوله سلسلة اي الغير المتناهية من الجانبيين قوله كالمعلول لا يخرج آروانه على تقدير عدم التناهي من الطرفين لا يكون معلول خيرا وآجاب عنه الفاضل لا هو يري بان الكاف بمعنى المثل والمعنى اخذنا واحدا من احواد سلسلة مثلا للمعلول لا يخرج في سلسلة المنقطعة المتناهية من جانب المعلول في ان يوجب فيه مسبوقية فقط بلا سابقة اعدم اعتبار علمته لما تحت في الملاحظ ويمكن ان يقال ان المراد الاخير فرضا من حيث عدم الالتفات الى ما تحت قوله يجب ان يكون فيما قبله آه فان مضايقات معلولية للمعلول لا يخرج هو عليه علمته لا علمته

هذا هو المطلوب
والمتوهم ان التسلسل لا يجري في الوجود الزماني بالنظر الى اعتبار الوجود اللائقة الاستقبالي لعدم الاجتماع كما توهمه الفاضل لقرا باغى وعبره من ان التسلسل في الاستقبال من جانب المعلول انما هو بمعنى لا تقف عند حد لان التسلسل وقع فلا حرج لو لم يجر البرهان لان البرهان لا يبطال التسلسل الواقع وهذا كما قالوا ان في مقدورات الله تعالى وانقسامات الاجسام والعدد تسلسلا بمعنى لا تقف على ان خروج الاقسام والمقدورات والاعداد الى الفعل محال وليس غرض الشارح من قوله وذلك لانا اذا اخذنا آه اجراء هذا البرهان باعتبار الوجود اللائقة الاستقبالي الزماني كيف فان المتكلمين ومنهم الشارح يجوزون التسلسل اللائقة على ما نكف يصح منهم اجراء البرهان فيه وآجاب بالفاضل الشارح عن اعتراض الفاضل لقرا باغى من انه لا يضر عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فان عدم انقطاع سلسلة في الاستقبال كاف وكفى في تحقق العلة امكان المعلول فيما لا تصنع اليه لا ترى ان تحقق العلة بالفعل مع امكان المعلول ايضا والتضايقات المقر فافهم قوله وذلك من عدم التوهم قوله سلسلة اي الغير المتناهية من الجانبيين قوله كالمعلول لا يخرج آروانه على تقدير عدم التناهي من الطرفين لا يكون معلول خيرا وآجاب عنه الفاضل لا هو يري بان الكاف بمعنى المثل والمعنى اخذنا واحدا من احواد سلسلة مثلا للمعلول لا يخرج في سلسلة المنقطعة المتناهية من جانب المعلول في ان يوجب فيه مسبوقية فقط بلا سابقة اعدم اعتبار علمته لما تحت في الملاحظ ويمكن ان يقال ان المراد الاخير فرضا من حيث عدم الالتفات الى ما تحت قوله يجب ان يكون فيما قبله آه فان مضايقات معلولية للمعلول لا يخرج هو عليه علمته لا علمته

ابعثتين يستحقن في الواقع ليس موقوفا على جعلنا وفرضنا سواء علمناه او لم نعلمه المراد من
 التطبيق هو ملاحظة هذا الانطباق لنفس الامر لا غير ولا شك في كون احاد احد
 ابعثتين المفروضتين زائدة على الاخرى في نفس الامر فالمساواة باطلية فاذا طبقنا الاحاد
 اى لاحظنا الانطباق لنفس الامر فالزيادة ليست في المبدأ ولا في الاوساط بل في طرف
 خلق غيرتناه والزيادة تكون بعد الانصرام فيحكم بالتناهي الا ترى ان جملة اذا كانت
 مركبة من عشرة اجزاء مرتبة وجملة اخرى من احد عشر فلو فرض ان اول اجملة الصغرى
 مقابل لثاني اجملة الكبرى فالزيادة في باء الامر في المبدأ لكن ليس الامر كذلك فان
 في المبدأ يكون الاول مقابل لاول وان ليس بينهما محاذاة مكانية فاذا طبقنا الاحاد
 ولا حظنا انطباقها لنفس الامر فليس الزيادة في المبدأ ولا في الاوساط فان في
 كل واحدة من ابعثتين اول وثانيا وثالثا وهكذا الى عشرة فيظهر الزيادة بعد العشرة اى
 بعد انصرام احاد اجملة الصغرى وهذا في الواقع بلا صنع منا نفس عليه حال غير المتناهي
 المرتب فيظهر الزيادة في جانب ثلث غيرتناه فيلزم الانصرام ورابعان هذا البرهان
 حين ارادة التطبيق على طبق ما ذكرنا تجري في المجردات ايضا لوجود تعيين المراتب
 فيها وهو يكفي ببيان البرهان فان التطبيق المراد لا يقتضي كون احاد ابعثتين ذوات وضع
 ومادة وكلام الشيخ في طبعايات النجاة يدل على انه ما خص هذا البرهان بالماديات حيث
 قال بعد بيان هذا البرهان ان هذا اختلف لانه ان جمعت الاحاد وترتبت فان في الترتيب
 من ان هذا البرهان انما يجري في الماديات وقد ايدى صاحبها بالنقل عن الشيخ منع قطع النظر
 عن طلب تصحيح النقل هو ما لا ينبغي ان يلتفت اليه وخامسا ما هو القبح فيه وهو ان
 مدارج بيان التطبيق على وجود سلسلتين غيرتناهيتين ولو التزم احداهما سلسلة واحدة
 غيرتناهية فلا يجري هذا البرهان فان التطبيق لا بد له من امرين فان قلت تعالى الحسن للعلم
 انه يكفي سلسلة واحدة فانما نفرض منها سلسلة اخرى بنقصان واحد ونجري البرهان
 قلت ان الكبرى بعد الا فاما ان لم يتبق على ما كانت فعدمت فليست لا لسلسلة
 الواحدة فإين التطبيق وان بقيت على ما كانت فالكبرى اقيمت والصغرى فرضية مستحيلة فببر

اى هو ان
 ظهر من البرهان
 ان كل
 فرض
 لا يمتنع

المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي بل لعقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة من الاحداث المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من الاحداث الذي قبل سبداً اجملة الاولى او بعده وتوهم تطابق سبداً اجملة الاولى على سبداً اجملة الثانية ينطبق سائر احاد الاولى على سائر احاد الثانية ونسوق الكلام الخ فان كان تجويزهم لتسلسل في الامور المتعاقبة بعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فيها فقد ظهر فسادُه وان كان ذلك التسلسل

قوله لان التطبيق في الوهم آه انت لا يذهب عليك ان هذا الكلام مع سياقه بظاهره نص على ان التطبيق امر ذهني وان بسبب تطبيق سبداً احدي كلبتين على سبداً اجملة الاخرى ينطبق احادها على احاد الاخرى وما كان بين الاحاد تطابق فليس تطبيقاً وهذا مخالف للتحقيق السابق فان الذين لا يقدر على تصور الامور المتعاقبة تفصيلاً حتى يجري عمل الوهم فيها ولعلم الاجمالي لا يكفي اذ ليس فيه تعدد ولا امتياز ليس في قدرة الوهم تحصيل الانطباق بين الاحاد في الخارج الا ترى اننا لو توهمنا الانطباق في الامر من الغير المطابقين فلا يصيران مطابقين بمجرد احتمال الوهم والامر في تاويل العبارة من فعلك لتدرب قوله بل لعقل بمعونة الوهم آه فان قلت ان الوهم قوة في الدماغ ككله الا ان الاخص بها هو آخر التحوليف الا وسط من الدماغ يدرك بها المتعاقبات الجزئية التي لا تدرك بالحواس الظاهرة الموجودة في المحسوسات وبرهان التطبيق يجري في المحسوسات بالحواس الظاهرة والمحسوسات بالحواس الباطنة بل في المجردات عن المادة ايضاً على رأي شه و قد مر في تخصيص بالوهم ليس بسبب ذلك قلت ان المراد بالوهم القوة كسبة مطلقاً والاحداث لا تكون الا اجساماً او جسمانيات وادراكها بمعونة القوة كسبة هذا ما قيل فتفكر قوله ونسوق الكلام آه على ما مرنا تقريره فتذكره قوله فان كان تجويزهم اي تجويز الحكماء والغرض من هذا الكلام بيان فساد قول الحكماء من ان البراهين غير جارية في المتعاقبات وتسلسل فيها جائز قوله بناء آه دليل لعدم جريان الدليل قوله فقد ظهر فسادُه من التطبيق يحصل في الامور المتعاقبة ايضاً قوله وان كان ذلك يجرى تسلسل في الامور المتعاقبة

ع

المتعاقبات

المتعاقبات

المتعاقبات

المتعاقبات

المتعاقبات

المتعاقبات

المتعاقبات

المتعاقبات

المتعاقبات

المتعاقبات

المتعاقبات

المتعاقبات

المتعاقبات

المتعاقبات

والغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل وان كان جاريا فيه لكن المدعى
غير متخلف عنه لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك وليس المدعى
الا امتناع لسلسلة الموجودة الغير المتناهية ولما لم يجمع الاحاد لا يكون السلسلة
والغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لا على سبيل
الاجتماع ولا على سبيل التعاقب وسلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن
موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الاحداث موجودة في جميع الازمنة
بمعنى ان كل واحد من احادها موجود في جزء من تلك الازمنة

قوله فالدليل وان كان أه يعنى ان البرهان وان كان جاريا في الامور الغير المتناهية
المتعاقبة الا ان المدعى هو عدم وجود سلسلة الغير المتناهية غير متخلف فان سلسلة
الغير المتناهية المتعاقبة غير موجودة لان الموجود منها ليس الا واحدا في كل زمان
قوله فيرد عليه اه حاصله ان المدعى هو عدم وجود سلسلة الغير المتناهية مطلقة
سواء كان في آن او في زمان واحد وفي الازمنة متعاقبة بل في الدهر ايضا وهو متخلف
عن البرهان في الامور الغير المتناهية المتعاقبة وليس المدعى عدم وجود السلسلة
والغير المتناهية المجتمعة حتى يقال انه غير متخلف عن البرهان في الامور الغير المتناهية
المتعاقبة قوله المفروضة ههنا هي الاحداث المتعاقبة قوله فان جميع الاحداث موجودة
اه تلحق عليها ان لوجود شيء وحدوثه في الزمان وطرفا سخا على ما في الشمس بالازمنة
وغيرها الاول حدوثه ووجوده في الآن فقط دفعة سواء لم يبق كساسته بخط المفروض
حركة لنقطة نقطة من الخط الاخر الثابت او يبقى زمانا بعد ما حدث في آن كالصورة
الكائنة وكساسته الخط المفروض حركة لنقطة من الخط الاخر تنقطع الحركة عند مسامتها
والثاني وجوده وحدوثه في الزمان فقط تدريجا سواء كان على وجه التصرم والمقتضى
كما يكون وجوده في الزمان على سبيل الانطباق عليه يكون هو مقسما بانقسام الزمان كالحركة
المقطعية في قدر معين من الزمان كالיום مثلا فليست هي في آن هو طرف زمان وجودها
ولا في آن يفرض في زمان وجودها بل مجموعها في مجموع زمان وجدت فيه واجزاؤها في اجزائها

في اوله واولسطها في اوسطه وآخرها في آخره وليس مجموعها في جزء من ذلك لزمان
 اهلا وان شئت زيادة المضاح فخل جلا ممتدا في الف ذراع من المسافة فمجموع ذلك
 اجل في مجموع تلك المسافة وكل جزء منه كذراع ذراع مثلاً في ذراع من المسافة وليس
 مجموع اجل في ذراع من المسافة مثلاً ولا فرق في هذه الصورة والحركة القطعية الا ان
 الطرف والمطرف ههنا قاطا الذات وهناك غير قاربي الذات وهو لا يضر انما ان
 ان المجموع في المجموع وجزؤه في جزء فوجود المجموع في المجموع بدون ان يكون في جزء منه
 ايضا نحو من الوجود اولا على وجه التصرم والتقصي بل يكون حدوثه في قدر معين من
 الزمان ليسير ليسير او مجتمع الجزاء اللاحق مع السابق فجاز ان يبقى بعد تمام الحدوث كقدر
 معين من النداءية حصل من افتراق خطين منطبق احدهما على الآخر تحرك حداهما من طرف
 مع ثبات الطرف الآخر ولا يجوز ان يكون له اول آن ابتداء فيه الحدوث لانه بالحركة و
 الحركة لا توجد في الآن والثالث وجوده وحدوثه لا دفعة في آن ولا تدريجاً في زمان
 كالحركة التوسيطية فانه ليس حدوثها في آخر ان السكون على المبدأ الذي حاله للتحرك بين
 المبدأ والمنتهى اذا كانت متناهية على ما مر ولا في آن الوصول الى المنتهى بل حدوثها
 في زمان محاط بهذين الاثنين فهي موجودة بتماها في ذلك لزمان غير منطبق عليه و
 الا لكانت متدرجة وفي كل آن او جزء يفرض في هذا الزمان لو كان لها اول آن بحدوث
 لكان ذلك لان مبدأ هذا الزمان وليس في هذا الزمان اول آن والا لكان ذلك
 الآن متالياً لآخر ان السكون وثنائي الآتات باطل عندهم واذا وعيت ما القيت
 عليك فاعلم ان ما قال لفاضل العجاسي لا وجود لمجموع الامور المتعاقبة لاني بمجموع
 الزمان ولا في جزء منه اما عدم وجوده في مجموع الزمان فلان المجموع انما يتحقق بعد وجود
 جزءه الاخير وعند وجود جزءه الاخير قد انقضت بعض اجزاء ذلك المجموع لان المفروض
 التعاقب بين اجزائه وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فثبت عدم وجود ذلك المجموع
 في مجموع الزمان واما عدم وجوده في جزء من الزمان فلان انتفاء بقية الاجزاء في ذلك
 الجزء فان قلت مجموع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود

٢
 لا توجد في
 الزمان

والوجود معهم من ان يكون في الآن او في الزمان والوجود في الزمان معهم من ان يكون
على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب

اللبته فاقول ان اراد من جميع الاجزاء في المقدمتين كل واحد منها فالصغرى ممنوعة
اذا لمجموع ليس واحدا واحدا منها وان اراد كل واحد في احدهما والمجموع في الاخرى
فتكررا لا وسط ممنوع وان اراد مجموع الاجزاء فيها فيلزم المصادرة اذا الكبرى حينئذ
انتهى لا ينبغي ان يصحح اليه فان قوله قد انقضت بعض اجزاء ذلك المجموع لان المفروض
التعاقب بين اجزائه ان اراد به انه انقضت بعض اجزائه في مجموع الزمان اى تمامه ان
وجد في بعض منه فهذا مسلم لكنه لا ينافي ما عناه اشارة من ان المراد من وجود المجموع
في جميع الزمان ان كل واحد من احاده موجود في جزء من الزمان كما نص عليه بقوله
ليكن ان آه وان اراد به معنى آخر فلا بد من تصويره حتى يتكلم عليه واجواب عن لزوم
المصادرة ان المدعى وهو وجود المجموع في جميع الزمان بدوي والمذكور تنبيه وليس له الا
حتى يحدشه المصادرة مثل هذا شائع الا ترى انهم يقولون البيت موجود لانه عبارة
عن مجموع الجدران والسقف ومجموع الجدران والسقف موجود فالبيت موجود فتفكر
قوله او على سبيل التعاقب قال الامام في نهاية العقول كنت تفكر اربعين سنة في جريان
برهان التطبيق في الامور المتعاقبة وبعد الاربعين ظر لي انه جار فيها وتير وهن الامور
الاول ما قيل من انه في صورة التعاقب لا يعرض للوجود والمعدوم كثره حتى يوصف
بالتناهي وعدمه ويحري البرهان وفيه ان الفلاسفة قالوا ان الزمان والحركة في
بها نيل لما ضي غير متناهيين مع انها متعاقبان فتفكر والثاني ان الشئ لما لم يجمع لحاده
فاين تحقق شئ حتى ينتزع عنه العدد الغير المتناهي ويحري البرهان وفيه قد عويت
من وجود مجموع الامور المتعاقبة فتذكره وقد اجيب عنه بان الامور المتعاقبة في
الوجود والخارجي يلاحظ العقل بوجه اجمالى على سبيل الاجتماع في الوهم وبهذا الاعتبار
يعرض لها العدد الغير المتناهي وينتزع منها وفيه ان الوجود اجمالى لا كثره فيه لا تعد
فضلا عن عدم التناهي على ما مر فتذكره والثالث ما افاده جد جدى انار اسد برهانه

۱۲۱۲
 حضرت سرور
 و الدین
 کمال الملک
 مستقر
 الکلی ۱۱
 القاضی
 الجیب
 ۱۲۱۲
 القاضی
 الدقائ

بقوله والظاهر عند العقل انه لا فرق بين المتعاقبات الخارجية اذا قطع النظر عن حديث
 الوجود الدهري وبين اللاتناهي لا يفتق كالعدد و اجزاء الكسب ومقدورات العدد
 لان ما يفعل تناء في الصورتين ولا وقوف في كل الى حد لا يمكن بعده فالتعاقبات
 الزمانية مع قطع النظر عن الدهر وان كانت موجودات زمانية في حكم العدد انتهى و
 الرابع ما اورده الفاضل لباغثي من ان الالتمياز بين الاحاد بالترتيب التقدم
 والتاخر اعمى ترتيب كان زمانيا وطبعيا او غيرهما ضروري في برهان التطبيق لتوقف
 التطبيق عليه وهذا الالتمياز والترتيب في الامور المتعاقبة اما بالتقدم والتاخر زمانيا
 او طبعا مثلا وايا ما كان فالتقدم والتاخر متضايفان لا تحقق لاحدهما الا في هذا ولا خارجا
 بدون الاخر ولا يمكن بهما ان يتحقق التقدم والتاخر في شيء من الازمنة في نفس الامر
 لان المتقدم مثلا كان هو والمتاخر تحقق اليوم فان تحقق الاضاقان هو في
 الخارج لازم تحقق التاخر بدون المتاخر وان تحققا اليوم لازم تحقق التقدم بدون المتقدم
 وان تحقق احدهما ليس الاخرى اليوم لازم الانفكاك وان تحققا في الزمان فالهز
 لا يقدر على تفصيلها وليس التقدم والتاخر من صفات التي لا يقتضيه الاتصاف بها
 وجود الموصوف وقت الاتصاف مثلا لا مكان فان اسكان الحوادث انلي حتى
 يجوز ان يكون تقدمات المتقدمات وتاخرات المتاخرات كلها في زمان واحد مع
 عدم المتقدمات والمتاخرات مثل امكانات الحوادث فانها اذلية وليست موصوفاتها
 اذلية وباجلها لما ليس التقدم والتاخر في المتعاقبة فكيف يجري البرهان فيها وقد دفعنا
 اما اولها فيقال من ان هذا التقرير يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
 ان تقدمها ضروري وفيه ان الفاضل لباغثي لعلمه يلزم ان اتصاف اية تلك الزمان بالتقدم
 والتاخر في الزمان ومقصوده ان الزمان لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية تفصيلا
 حتى يجري لبرهان ولا منع في الملاحظة الاجمالية واما ثانيا فبما قال الفاضل لانه لا بد
 من انه قد تحقق في الاحاد بحسب الخارج وصف بسببه تصف في الزمان بالتقدم والتاخر
 فامتيارات تلك الاحاد بهذا الطريق كاف كجريان البرهان وان لم يكن الاتصاف بها

ع
 الفاضل
 الباغثي
 من زمان
 اشتركي
 في
 ع
 الفاضل
 الباغثي
 من زمان
 اشتركي
 في
 ع
 الفاضل
 الباغثي
 من زمان
 اشتركي
 في
 ع
 الفاضل
 الباغثي
 من زمان
 اشتركي
 في

بل الوجود عندهم فرد آخر ميسوبة الى الدهر فانهم يقولون ان المبادى العالية موجودة
في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب نحو من
الوجود الخارجى فاخر اجه من الوجود الخارجى محكم

في الخارج فيقال كما ان في احدهما اشياء ثبت لها بسببها في العقل لاولية والثانية
وبكذا كذلك في الاخرى انتهى فتدبر قوله بل للوجود عندهم آه لا بد منها من تفصيل
ما قلته عليك ولا ان الزمان عند الحكماء كم غير قابل بالذات مقدار للحركة موجود في الخارج
معرض للتقدم والتأخر بالذات وما عداه معرضها بواسطة فالتغيرات من حيث هي متغيرة
تكون في الزمان وما به النسبة بين المتغيرات من حيث هي متغيرات هو الزمان فنسبة
موجود ما في الى سائر الموجودات الزمانية نسبة متقدرة استدادية تختلف بحسبها حال
ذلك الموجود في الوجود بالقياس الى تلك الموجودات بالمية واللامية فهو مع لبعض
منها لاي مع سائر الابعاض لاي مع الجملة لكون طرفها استدادا غير قابل في الالفاظات
وان الدهر والسر عندهم عبارتان عن حاق الواقع المحيط بالامور الثابتة والمتغيرة
وان لم تكن مع حيثية التغير فانه لا تغير في الواقع بل فيه ثبات بحيث فما هو موجود فيه
موجود دائما وهو معدوم عنه معدوم دائما وليس فيه تقدم وتأخر وتقض وتصرم متناه
وهي اذني وتجدد وحدوث فاما التقدم والتأخر والتصرم والتجدد وغيره مستصور
على الزمان والدهر وعاء الزمان لكون الدهر محيط بالزمان كذا قال الشيخ
في النجاة وليس في دعاء الدهر بطلان يطرأ على التقرير بل الموجودات الدهرية تبقى بقا
دهرية باقاة على اياها على الثبات وانما طريان العدم بعد الوجود في الزمان لكنه
ليس طاريا بحيث يلا لواقع فان طرأ العدم في الواقع انما يصح بارتفاع جميع احوال الوجود
والوجود في زمان الوجود لا يرتفع عن زمانه فلا اقترن النقيضان بل هو ثابت في الواقع
وبدأ تخصصه بذلك زمان وارتفاعه عن الزمان البعد غير معقول فلم يكن الوجود متحققا
فيه فاذا ن طرأ العدم هناك ليس الا انقطاع استمرار الوجود لا انقطاع فيضانه عن الجاعل
لا لارتفاع ما قد فاض كذا في الالفاظات فنسبة الامور الثابتة الى الامور المتغيرة

لا من حيث انها متغيرة من جهة شركتها في محض الوقوع في حاق الواقع فمالمية نسبة بينهما
 هو الواقع ولا فرق بين الدهر والسرمد الا بالاعتبار فانه اذا قيست الامور الثابتة
 من حيث انها ثابتة الى المتغيرة لا من حيث انها متغيرة فنسبة المعية بينهما تسمى بهرية
 وما به النسبة وهو الواقع يسمى دهر او اذا قيست الثابتات بعضها الى بعض فنسبة بينهما
 تسمى سرمدية وما به النسبة وهو الواقع ايضا بدون ان يلاحظ كونه ظرفا للامور المتغيرة
 يسمى سرمد او النسبة السرمدية اعلى من النسبة الدهرية فان المنسوب اليه في النسبة
 الدهرية متغير وفي النسبة السرمدية متعال عن التجرد والتغير وقد يطلق الدهرية على نسبة
 الثابت الى المتغير او الى الثابت فمح يكون نسبة السرمدية صنفا من الدهرية كذا
 في الشمس البازغة وآذ قد وعيت ما ملونا عليك فاعلم ان ما قال بعضهم من ان نسبة
 المتغير الى المتغير زمان كما نقله الشارح في رسالة اثبات الحوادث والا مام الرازي
 في المحصل ما قال السيد الباقر في بعض كتبه تبعا لما قال الفارابي في التعليقات ان الدهر
 هو نسبة الموجود الثابت الى الموجودات المتغيرة والسرمد هو نسبة الموجود الثابت
 الى الموجود الثابت بخلاف ما تقرر عند المحققين من ان الزمان كم والدهر والسرمد
 عبارتان عن نفس الواقع على ما مر فكيف يكون الزمان والدهر والسرمد عبارة عن النسبة
 انتهى اي من مقولة الاضاقة فاما ان يقال ان هذين القولين غلطان او يادلان
 بان المراد بان نسبة ما به النسبة او يقال ان الالفاظ الثلاثة معنيين اصطلاحا ولا مشا
 فيه وثالثا انهم قد حوا على الوجود الدهري والمعية الدهرية بوجوه منها ان العقول العالية
 على الزمان بل يصدقون بان الشيء ابيض وان الشيء اسود معا وعلى التعاقب
 فعلى الاول يصنفون باكمل فانهم حكموا بالحكمين مرة والواقع لا يقبل الا احدهما وعلى
 الثاني لزم التعاقب ومنها ان الزمان لما كان قارا موجودا مرة واحدة في الواقع
 والدهر فلا تدريج فيه في نفس الامر فما الذي اوجب لنا ان نعتقد انه موجودا شيئا فشيئا
 على سبيل التدريج فليس اعتقادنا له متدرجا الاجزا فاما ومنها انه ان اردتم انه لا تجدد هناك
 بالنسبة الى ذاته نعم فهو مسلم لكنه لا يفرح في ان يكون التجدد هناك بالنسبة الى عوارضه

ع
 خجرت
 من

بان وجد بعض الكواشف فصار حاضرا عند الواجب معه ثم انعدم فصار غائبا عنه وغيب
 محاسن معه فان قلت انه يلزم مع ان يكون الواجب بالفعل مع بعض بالقوة مع آخر
 مع ان الواجب لا يتغير فيه قلت انه لا يتغير في ذاته ثم وصفاته الحقيقية واما في الاضافيا
 المحضة فلا يمنع التغير بالقوة والفعل انما جازا من جانب تغير الكواشف لا من قبل تغير
 في ذاته تعالى وصفاته الحقيقية وان اردتم انه لا تجد هناك بالنسبة اليه ثم اصلا
 فلا دليل عليه لا بطلان المعية الدهرية بانيات اخرى ذكرنا بعضها في حاشيتنا المسماة
 بقول لا سلم كل شرح سلم ان شئت فارجع اليها وشم المحقق انتم الزيل لا بطلان المعية
 الدهرية بل شا جرم الحكماء حيث يدل على المشاجرة قوله عندهم وقوله فيسبون وتوجه
 الى ابطال اللازم من المعية الدهرية وهو اجتماع الامور الغير المتناهية مع ترتيب
 بطلان اللازم يلزم بطلان الملزوم وثالثا ان مقصودنا من هذا القول في التعاقب
 الزمانية متعاقبات بالنظر الى الزمان سلمنا ان التعاقب مانع عن جريان البرهان
 لكنها مجتمعات تجتمع في الدهر كما هو مشر بكم فنجري فيها البرهان نظرا الى هذا الوجود الدهري و
 رابعا انه يرد على هذا المورد منها ان الموجودات الدهرية لا ترتب فيها اذ لا تجد ولا تعاقب
 فيها على امر فكيف يجري فيها برهان لتطبيق باعتبار الوجود الدهري وتجاب عنه بوجهين
 الاول ان الترتيب ليس منحصرا في التعاقب الزماني بل يكون الترتيب في الدهر بالعلية
 او بالوضع او باللزوم او غير ذلك يجري فيها البرهان نظرا الى الوجود الدهري والثاني
 ما افاده استاذي الموجدي معدن العلوم العقلية والنقلية انما اسد برهانه من ان
 تلك الموجودات الدهرية وان لم توصف بالتعاقب في الدهر لكنها توصف في الدهر بالتعاقب
 الزماني بان هذا مقدم على ذلك ما ناوله هذا القدر من الامتياز والتعاقب في الدهر
 كفى بجريان البرهان وتساها في الشمس البارزعة من انه لو كفى الاجتماع في الدهر تهتض
 البرهان على تساها في الابد لوجود مستقبلات والماضيات كلها مجتمعة في الدهر وهذا كما عرفت
 اصول الفلسفة ايضا وقوانين الملل لا تفاق للمسلمين على ابدية العالم ولا يجد ان يقال ان
 المتكلمين ليسوا بقاتلين بالاجتماع الدهري صلاح في تضاد قوانينهم بل الوجود عندهم هو وجود

س
 اى مولانا
 محمدي
 قدس سره
 ١٢٨٥ هـ

زمني فاحداث الماضي عندهم متناهية والمستقبلية غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد
 غير المتناهي لا تقف نوع من المتناهي اذ الوجود ليس لا متناهي الا انه لا يقف على احد لا
 يتجاوزة فتفكر واثبات ان احكام الوجود والتسلسل في المتعاقبات بناء على ان هذا البرهان
 وان كان يجري في المتعاقبات الا ان المدعى غير متخلف عن البرهان لعدم وجود لسلسلة
 الغير المتناهية المتعاقبة فاورد عليهم شرح ايرادين الاول ان المدعى متخلف فان
 البرهان يقتضيه عدم وجود لسلسلة الغير المتناهية مطلقا وههنا المتعاقبات موجودة في
 مجموع الازمنة على وجه التعاقب هذا نحو من الوجود الخارج في الية شارح بقوله فيرد
 عليه الى قوله بل للوجود عندهم آه والثاني ان المتعاقبات مجتمعات في الدهر يجري البرهان
 فيها بهذا الاعتبار مع قطع النظر عن التعاقب ووجود المتعاقبات في مجموع الازمنة
 والية شارح بقوله بل للوجود عندهم الى قوله فالوجود في الزمان آه وهذا القول
 من تمة الايراد الاول والايراد الثاني وقع في البين تقريبا قال شارح في رسالة
 اثبات الواجب اما اشتراط الاجتماع في الوجود فقد يقال ان لسلسلة الغير المتناهية
 من الامور الغير المجتمعة في الوجود غير موجودة أصلا لعدم اجتماع اجزائها في الوجود والبرهان
 انما يدل على عدم وجودها فلا منافاة بينها وبين مقتضى البرهان في اشتراط الاجتماع وقد
 قيل انها قد ضبطها وجود خارجي في التطبيق وقد يقال لان سلم ان لسلسلة الغير المتناهية
 منها غير موجودة غاية الامر انها ليست موجودة في زمان واحد لكنها موجودة في جميع الازمنة
 المتعاقبة التي هي ازمنة وجود جز وجز وانتهى ولا يخفى على من له ادنى مساس ان يجب حل
 قول شارح وقد يقال لانهم آه على الايراد الاول المذكور ههنا لا على الايراد الثاني المذكور
 ههنا كيف فانه لا مناسبة لذكر عدم وجود لسلسلة المتعاقبة في زمان واحد بل في جميع
 الازمنة بالوجود الدهري وجب فوجب حل قول شارح وقد قيل انها آه على الايراد الثاني
 المذكور ههنا دفعا للزوم التكرار وافهم الفاضل لقرا باغنى من ان قول شارح
 وقد قيل انها آه اشارة الى الاعتراض الاول المذكور ههنا الى الوجود المتعاقب في قوله قد يقال
 لانهم آه اشارة الى الايراد الثاني المذكور ههنا الى الوجود الدهري فبعد عن ذلك انهم فانهم

٢
 في حاشية
 جلد ١٢

واعلم ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب
وقد سبق انفا حال لشرط الاول

تقدير ان يكون بازا لكل واحد من الزائد واحد من الناقص فان الغير المتناهي
يقتضي لازمة ان لا يقف في التطابق صلا سواء كان مع الزائد او مع غيره والا
لم يكن غير متناه الا ترى ان جنب لشهور اكثر من اثنين مع ان اثنين لا تقف في
التطبيق مع لشهور انتهى وكلا يذهب عليك انه لو وقع بازا لكل واحد من الزائد واحد
من الناقص فحين يبقى الزيادة حتى يمنع المساواة بل يشيل كل منها على ما شيل عليه الآخر
وما قال ذلك لفاضل بعيد هذه العبارة من ان المطابق بين واحد لا يستلزم لاشتمال
كل منها على ما شيل عليه الآخر فهو مضحكة لعقل روماء ذكره من الهند يقولون الا ترى انه فاشع
ان المستقبلات غير متناهية عند المتكلمين لمعنى لا تقف عند حد فليس في المستقبل
شهور وسنون غير متناهية لفضل وكلا متناهي واما الماضي فهو متناه عند المتكلمين نعم هو غير
متناه عند الحكماء والمتكلمون يبرون فيه البرهان كما ينص عليه الشارح من سبيل البحث او الحق
ان قول الشارح فليتأمل ليس ايا الى قبح ومنع بل هو ايا الى دقة المقام وعموض قال
بعض تلامذة الشارح قد سمعت من حضرة الاستاذ قدس سره اني انا اذا قلت فليتأمل
فيه كان اشارة الى شيء ما يتوجه على ما ذكرناه او لا بخلاف قولي فليتأمل فانه ليس اشارة
الا الى مجرد الدقة ونوع من الخفاء انتهى فالتعرض بلفظ فيه مدارا لفتح على ما صطلح
عليه الشارح وتوجيه ما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق افاضل مدنيونه علينا والظاهر
ان الامر بالتأمل مع كلمة في اشارة الى ان في الكلام شبهة وبدونها لا اشارة الى ان
في الكلام تدقيقا فان اثبات جريان التطبيق في المتعاقبات متعذر وبه قصد اثبات
الحديث فتوجيه الامر بالتأمل بايراد شبهة توجيه بالامر بضمي به قائلة انتهى كلامه الشريف
ولعلك تحفظ من هذا التفصيل ان ما قيل ان فليتأمل لم يعلم حاله بل انظر هذه العلامة
كما هو الشائع في اكثر الكتب صدر بالفظة عن صطلح الشارح في قلنا تغفل قوله وقد سبق
انفا حال لشرط الاول اى الاجتماع فانه جرى البرهان في الامور المتعاقبة ايضا

اعلم ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب
وقد سبق انفا حال لشرط الاول

واما الشرط الثاني فقد وجبوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الاحاد ترتيب لم يكن للعقل التطبيق
 اذ لا نظام فيها مضبوط حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق كل على كل بخلاف الاحاد
 المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من احاد السلسلة الثانية
 على نظيره من احاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكف من كحصى فاف
 كفى في الاولى تطبيق المبدأ على المبدأ في الثانية لا بد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك
 ما يجوز منه لعقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط عتمدوا في قوله بعد من تناهى
 على زعم الشارح قوله واما الشرط الثاني اى الترتيب قوله بانه لو لم يكن بين الاحاد
 آه توضيح ما وجبوا به ان السلسلتين اذا كانتا متربتين فالانطباق لمعنى المحقق المراد
 على ما مر بين احادها حاصل في نفس الامر وكذا الانقطاع وزيادة احدتها على الاخرى
 ايضا تتحقق في الواقع سواء علمنا اول علم فاذا لاحظنا ذلك لانطباق لنفس الامر
 حكما بان الانقطاع حاصل والتناهي يتحقق واذا كانتا غير متربتين فليس الانطباق
 بين احادها في الواقع وليس لذهن قادر على ايقاعه فكيف يجري البرهان فيها وادش
 تسامح ههنا كما تسامح سابقا حيث قال ههنا ما يفيد ان لتطبيق من عمال العقل وانه
 بسبب تطبيق مبدأ احدتها على مبدأ الاخرى تطبيق الاحاد ونظير الزيادة في طرف عدم
 التناهي فحليكم لتدريج الامر في العبارة بين قوله من تطبيق بعضها اى بعض الاحاد
 قوله وذلك اى تطبيق كل واحد واحد على التفصيل قوله وعلى هذا الشرط عتمدوا اذ معنى
 ان الحكماء المشايخ بنوا على اشتراط الترتيب في اجراء البرهان قالوا ان النفوس
 الناطقة غير المتناهية مجردة مفارقة عن البدان تبقى بعد فساد البدان خرابا لاجسام بغير تعلق كما ترى
 فيها ولهذا لا يجري فيها برهان التطبيق فالبدن كانه شبكة تقتص بها وجود النفس من
 مبدأها المفارق فبعد الوقوع في عالم الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء
 تلك الشبكة فبقى بقاء صلتها الفياضة بل الشبكة عائقة له عن وجودها الاستقلال
 وطير انها في فضاء عالم القدس فثبت ان البدن ليس شرط لبقاء النفس كذا قال
 بعض المشايخ ثم علم ان المتكلمين تصدوا لاثبات الترتيب بين تلك النفوس حتى يجري البرهان

النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفى لتطبيق الاجمالي فهو جاري في غير المرتبة بان يحاط
العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى او لا وعلى
الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانفصال وان لم يكن لتطبيق الاجمالي
لم يكن جاري في صورة الترتيب ايضا فلا يمكن لعقل من ملاحظة كل واحد واحد بازار
كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال كانت هناك دون الاجمال في الصورة
الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بان في سلسلة المرتبة ينتقل الزيادة الى طرف
الانتهاى فيظهر الانفصال وفي غير المرتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كان

فبعضهم قالوا ان نفس الابن موقوفة على بدنه لكون نفس حادثة بحدوث ابدن على
راسى المشائية وبدنه موقوفة على نقطة ابيه ونقطة ابيه تحصل بتدبير نفس الاب في هذه
الوساطة موقوفة نفس الابن على نفس الاب هكذا يحصل الترتيب طبعا وقيما ان حدوث الاشياء
قد يحصل بالتوالد كما هو الشائع العام وقد يحصل بالتولد كما في آدم عليه السلام فابن التوقف على ترتيب طبعة
وقال شمس الدين السهروردي في كتابه المسمى بشجرة الالمانية ان هذا الادم الذي نسب
اليه ليس حدوثه بالتولد بل بالتوالد وان التولد سابق عليه السلام بحقايق الامور
وبعضهم قالوا ان الحكماء قالوا بقدوم النوع فنوع الانسان قديم فلا يزال شخص منه
فقبل كل شخص منه كان شخصا سوا كان مولدا لما بعده او لا فنفس هذه الاشخاص
الغير المتناهية بعد المفارقة مجتمعة وجودا وفيها ترتيب اعتبار حدوث والضروري لاجرا
البراهين الترتيب الاجتماع في الوجود وان كانا من جهتين فيجوز فيها البرهان باعتبار
الترتيب حدوثي فتعرف قوله قلت ان كفى آه قيل مداره على توهم ان مجرد حكم العقل
بان في احدهما واحد ليس بازائه واحد من الاخرى مستلزم للتناهي وذلك باطل لانه
انما ثبت لوثبت ان هذا في جانب عدم التناهي لا مطلقا ولا يمكن للعقل ان يلاحظ
اثنين منها مفصلا والملاحظة الاجمالية ليست بشئ فتدبر قوله هناك في المرتبة قوله
في الصورة الاولى اى في غير المرتبة قوله تحكم فانه ابراء الفرق بلا فارق قوله بل لهم
ان يدفعوا آه اى ليس للحكماء دفع جريان الدليل في الامور الغير المتناهية الغير المرتبة

٢

اجمالي

يحدث

الامر

به

الزيادة في الاوساط قتال

بان يدعوا ان الاجمال كانت في المرتبة وغير كانت في الغير المرتبة فانه محكم بحت بل لهم
ان يدعوا آه وتوضح هذا الرفع على ما افاده شانه في حواشيه على شرح التجريد ان السلسلة
المفردة متين لا شك في ازدياد واحد بها على الاخرى من الطرف المتناهي فاذا طبقنا
في صورة الترتيب منتقل الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة ليست
في الاوساط لانا نفرض كلا من الاحاد بازا سابقة لمرتبة مثلا فلا يبقى في البين زيادة
لاحد هما على الاخرى لانساق النظام فلم يكن الزيادة في الطرف المقابل لم يتحقق
الزيادة أصلا مع فرضها اولاً واما اذا لم يترتب لاحاد فيجوز ان ينتقل الزيادة الى الاوساط
او ليس لها نظام متسق حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف المقابل كما في الصورة
الاولى وفيه ما اورده الفاضل السجاسي بالتوضيح ان غير المرتبة ليس فيه مبدأ ولا وسط
ولا آخر وليس لاول الثاني فيه شيئاً مستقراً فليس لادساط في غير المرتبة الا فرضاً وجعل
فبعكس جعل والا اعتبار لم يبق الا دساط او ساطا فلا يبقى الزيادة في الاوساط ولا
في المبدأ لا اعتبار لتطبيق في المبدأ ولكن ان يقال ناسلنا انه ليس في السلسلة لغير
المرتبة طرف ولا وسط الا ان شاسح في اطلاق الوسط ههنا فلما لم ينتقل الزيادة في
الغير المرتبة الى جانب لا تناهي الذي هو احد طرفي السلسلة لا نقاد الطرف في الغير المرتبة
وقعت الزيادة مترودة في البين فغير عنه شانه بالوسط مجازاً فافهم ثم مما يجب ان يعلم ما افاده
بعض اعلام نور اسد مرقد بقوله الشريف وههنا بحث شريف وهو ان ملاحظة الاحاد
اللاتناهيته دفعة واحدة انما يتبع في العقول لقاصرة واما في المبدأ الاول تعالى شانه
ولعقول المفارقة فلا شبهة في امكان الملاحظة الكذائية مع العلم بالامتنيازات فيجوز
البرهان في غير المرتبة بل غير المجتمعة بهذا الوجه بلامرية ويطلق شرط الحكماء بهذين الشرطين
فلا تكن من الغافلين انتهى قتال وتدبر ولا تعجل قوله قتال نقل لفاضل القزباغي
عن استاذ المحقق الباغثي ان شانه المحقق اذا ورد في كلامه قتال فيه يكون
اشارة الى البحث واما اذا ورد بدون لفظ فيه يكون اشارة الى التدقيق والتحقيق

٢٠

2

693

144



10

20

18



12

2

403

20

13

57

14

ولي هنا كلام آخر يرفع به هذا المرفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم
الترتيب لان المجموع يتوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه
واحد آخر وكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المرتبة لغير المتناهي في المجموعات والمجموع
الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك
هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعدد متناهية اسلستين
فيكون المجموع الاول متناهما

قوله ولي هنا كلام آخر يرفع به هذا المرفع فانه ثبت الترتيب من هذا الكلام بين الغير المرتبة
فلا جريان للتطبيق في الغير المرتبة صلا حتى يرفع ما رفعه الحكماء قوله مطلقا اي سواء كان متناهما
وتب حسب نظاها ولا قوله لان المجموع اي مجموع الامور الغير المتناهية قوله على المجموع
بلا واحد اي اتي واحد كان ولما ثبت التوقف بين المجموعات بان بعضها جز من بعض
ثبت الترتيب بينها طبعا ومثاله في المتناهي ان مجموع خمسة يتوقف على مجموع الاربعة و
مجموع الاربعة على مجموع الثلاثة وهكذا قوله فاذا توهم تطبيق المجموعات اه فهنا سلسلة
احدها سلسلة المجموعات المرتبة التي اولها المجموع الكمال من غير سقوط واحد وثانيها سلسلة
المجموعات المرتبة التي اولها المجموع الذي حصل باسقاط واحد من مجموع الكمال فاذا طبقنا
احاديتك لسلسلتين وهى المجموعات فقلنا لا يخلو اما ان يكون بازاوكل مجموع من
لسلسلة الاولى مجموع من السلسلة الثانية فيلزم مساواة الناقصة مع الزائدة او لا
فيلزم انتها السلسلة الثانية والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون مجموعا لا يكون
بعده مجموع آخر وهو مجموع الاثنان فثبت المتناهي فان قلت ان اللازم من التطبيق
بين المجموعات تناهي المجموعات ولا يلزم منه تناهي آحاد المجموع الاول قلت لما ثبت
تناهي المجموعات ثبت تناهي آحاد المجموع الاول فان آحاد المجموع الاول لا تزيد على
مجموعات السلسلة الثانية الا بواحد والرازم على المتناهي بالقدر المتناهي يكون متناهما
فيكون المجموع الاول متناهما ايضا فترد ههنا امور تنهما ما اورده الفاضل المجاسي بان
هذا ينبغي على وجود المجموع ووجود المجموع فيما اذا لم يكن بين اجزائه فاقه ممنوع ان قيل

ع
مجموع

ان المجموع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود سواء كانت الفارقة بين
 اجزائه اولم تكن قلت اما اولافان هذا الدليل يستلزم تحقق اجسام غير متناهية من تحقق
 زيد وعمود اللادوم باطل فالملزوم مثله اما الاستلزام فلانه اذا تحقق زيد وعمود تحقق مجموع وهو موجود
 ثالث واذا تحقق ثلث موجودات تحقق مجموع وهو موجود رابع وهكذا لامرته في ان
 المركب من الاجسام جسم فلزم انه اذا تحقق زيد وعمود تحقق اجسام غير متناهية واما بطلان
 اللادوم فلانه لو تحقق اجسام غير متناهية فلا يسعها هذا العالم مع ان يسع المجموع زيد وعمود
 بحيث مثلاً واما ثانياً فبان المراد بجميع الاجزاء في المقدمتين اكل واحد واحد والمجموع
 من حيث هو مجموع على الاول فالصغرى ممنوعة وعلى الثاني يلزم المصادرة فان الكبير
 صحيح ينتجة ولو قيل ان المراد في الصغرى المجموع وفي الكبرى كل واحد واحد لم يكره احد
 الا وسط واما ثالثاً فبان ان المجموع عين جميع الاجزاء الا ترى ان عشر موجودات
 مثلاً معروضة لعشر وجودات كل منها موجود بوجود واحد والمجموع يكون موجوداً بوجود
 واحد لا اعتباراً بالهئية الوجدانية فيه فالوجود بوجود واحد كيف يكون عين عشر موجودات
 معروضة لعشر وجودات وايضا ان كل واحد من الاجزاء ليس ملته لكل على سبيل البدئية
 فلما هو وحده مقدم على الكل كذلك يكون مقدماً على الكل مع الاجزاء الباقية فلو كان
 الكل عين جميع الاجزاء لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يذهب عليك سخافة هذا القول
 بقضيه وقضيضه اما تعلم انه قد اشتهر غاية الاشتهار بل كان من حلي البدييات ان ذات
 لكل عبارة عن ذات الاجزاء مجتمعة ووجوده هو وجودها فلما ان ذات لكل لها كثرة
 حقيقية ووحدة اعتبارية كذلك وجوده ليس بحد واحد احديتها بل وجوده عبارة
 عن وجودات الاجزاء مجتمعة وهذا على كل تقدير سواء كان بين الاجزاء فارقة ام لا فان
 منع الفاضل الشئ بالشيء هذا الوجود فهو مكاررة منشأه عدم الفطانة وان منع معنى آخر
 فلا يضربنا وما قال ولا فهو غلوطة محضه قبح عليها بعض الافاضل بل هي ليست بمنقصة بما
 اذا لم يكن بين الاجزاء فارقة بل تجري فيما كان بين اجزائه فارقة ايضاً بان يقال ان تحقق
 كذا وكذا تحقق مجموع وهو موجود ثالث وهكذا مع انه يسلم وجود مجموع فيما اذا كان بين الاجزاء

لا
 كذا
 لا
 لا
 لا
 لا

فطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه فان قلت انما يلزم
ما ذكرتم لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس
من ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي هي اقل منه فان تركيب
العشرة مثلا من الاربعة والستة ليس ولي من تركيبه من الثمانية والاثنتين ولا من
غيرها من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال بتركيبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء
متخالفة متغايرة فيعدد وتام ماهية شئ واحد وهو محال اما ان يقتضي تركيبها من الاعداد
لاجزاء البرهان فتدبر واذا قلت ان الكلام في التقرير الاول في المجموعات التي هي مجموع
المعدودات وفي التقرير الثاني في مجموعات هي نفس الاعداد فالرابع ان الاول في
التقرير الاول جملة كل لما بعدها من اجمال لباقية وكذا الثاني في جملة كل لما بعدها وكذا
والاول في التقرير الثاني جملة هي اقل وجزء من الثاني والثاني جملة هي من الثالث وكذا
فتفكر قوله انما يلزم ما ذكرتم آه ظاهر الكلام يقتضي ان المراد ان ما ذكرتم وهو تحقق الواحد
والاثنتين والثلاثة وغيره انما يلزم لو تركيب العدد من الاعداد التي تحته وفيه نظر فان العدد
سواء تركيب من الاعداد المحتمانية او لا يتحقق الواحد والاثنتان والثلاثة وغيرها فالمراد
ان الترتيب بالتوقف بين المجموعات سواء كانت اعدادا ومعدودات انما يلزم لو تركيب
العدد من الاعداد المحتمانية اما اذا كانت اعدادا فظاهر واما اذا كانت معدودات فلان
المجموع الثاني لا يكون موقوفا عليه للمجموع الاول جزوله الا بواسطة جزئية العدد العارض
للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقر في موضعه ان الجزئية والكلية من
الاعراض لا ولية للكلم ومن ههنا تبين لك ان قول الشارح فان قلت آه اعتراض على
التقريرين السابقين وليس مختصا بتقرير دون تقرير قوله كما اشتهر عن ارسطاطاليس كما نقل
انه كتب لي بعض تلامذته ما توضيحه انه لا تظن ان الهياة الوجدانية عرضت ولا بثلاثة وحدا
ثم بثلاثة وحدا ثم حصلت من هذين العندين بعد عرض الهياة الوجدانية الاخرى ستة
بل الستة حاصلة من اجتماع وحدات مخصوصة عرضت لها الهياة وجدانية مرة واحدة فالمراد
مركب من الوحدات لا من الاعداد المحتمانية وتهد لوا عليه بوجه تسميها ان وحدات

كل عدد مع الحياة او بدونها تكفي في تحصيله ولا يحتاج الى عدد آخر كما يحكم به البداهة فتأمل
 رتبها انا تصور كنه الاعداد مع الغفلة عن الاعداد المحتمانية فلو كانت اجزاء لم يكن ذلك
 وقد نخذلنا بالاسلم امكان تصور كنه الاعداد ويمكن ان يجاب عنه بان العدد انتزاعي وكنه
 الانتزاعي ما حصل في الذهن ورتبها ان الاثنين مركب من الواحدتين اذ لا عدد تحتة والوجوب
 ان يحكم بتوافق الاعداد في نحو التركيب فيه ان حكم الوجدان ليس بثابت البرهان حتى يلزم فيه ما لا
 رتبها ما اورد به ثم بقوله فان تركيب عشرة آه اخذ اما قال الشيخ في الهيات لشفاء وتوحي
 ان عشرة مثلا لو تركيبت من الاعداد المحتمانية فاما ان تركيب من الاربعة والستة دون
 التسعة والواحد والثمانية والاثنين والسبعة والثلاثة والخمسة والخمسة او تركيب منها جميعا فهذا
 شتان وكلاهما باطلان فتركيب عشرة مثلا من الاعداد المحتمانية ايضا باطل هو المطلوب
 اما باطلان الشئ الاول فاشارة اليه لاشاج بقوله ليس ولي آه وتوضيحه انه يلزم مع الترجيح
 بلا مرجح لان كلام من الاعداد المحتمانية كاف في تحصيل عشرة فتوصلها من الاربعة والستة
 دون الاعداد الاخرى ترجيح بلا مرجح كذا قالوا وقيده اما اولها فان عشرة كما تحصل من الاعداد
 كذلك تحصل من الوحدات فالقول بان تقومها من الوحدات دون الاعداد ايضا ترجيح
 بلا مرجح وكما اجاب به عندهم الجواب بان الترجيح لتركيب عدد من الوحدات يتحقق
 لا شمال العدد على الوحدة على كل تقدير فانه تركيب عدد من الاعداد المحتمانية فيسئل عن حقيقة
 تلك الاعداد التي هي اجزاء ثم عن حقيقة اجزاء هذه الاجزاء ثم وثم الى حيث يصل السؤل
 الى الاثنين فاذا سئل عن حقيقة الاثنين يقال انه مركب من وحدتين فاذا ثبت شمال
 العدد على الوحدات على كل تقدير فلا بد ان يقال ان العدد مركب من الوحدات فيجذب ان هذا
 سد باب جريئة شئ شئ فانه اذا قلت ان اسير مركب من قطعات خشب مسامية الحديد
 قلت لا فانه اذا سئل عن قطعات خشب تلك مسامية باهي ثم وثم غنتي الى العناصر لا
 فلا بد من ان يقال ان اسير مركب من العناصر الاربعة فالاشمال على شئ لا يوجب ترجيح
 التركيب من ذلك الشئ ولو سلمناه فنقول ان رجحان شئ على شئ لا يستلزم وقوعه في الواقع
 فالتركيب من الوحدات وان كان باطلا لكونه يجرم العقل ان التركيب في الواقع من الوحدات

الوجه في
 هذا

لا ما يصدق عليه مقولة كما صرح الشيخنا من بقوة الكيف كما هو عند بعض فلو كان العدد عبارة
 عن الوحدات بدون احتمال على الجزاء الصوري لصدق الوحدة على تلك الوحدات فان
 الكل كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين كما حققته ايشه في
 حواشيه على شرح التجريد في بحث العلة والمعلول والعدد الذي هو من مقولة لكم ايضا
 صادق على الوحدات فانه عبارة عنها فيلزم صدق المقولتين اوصدق المتباينين
 على شيء واحد وهنك اذا كان العدد عبارة عن الوحدات مع الهياة فلا ضير فان الوحدة
 وان كانت تصدق عليها الوحدة لكنها ليست بعدد بل بعدد هي الوحدات مع الهياة وفيه
 اما اولاً فبانه يلزم ح تركيب لكم مما ليس كما ولدفعه قال من قال ان الوحدة كم لكن الشيخ
 الرئيس بطل كونها كما فافهم واما ثانياً فبما ورد الفاضل الشجاسي باننا لانم ان كل على كما
 يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين من افراده الا ترى ان جزءاً يصدق
 على كل جزء زائد ولا يصدق على جميع الاجزاء وان الواحد الحقيقي يصدق على كل
 واحد حقيقي والكثرة من افراده لا يصدق عليها واحد حقيقي فان الواحد الحقيقي
 لا لا تعد وفيه لا بحسب الاجزاء ولا بحسب الصفات وما قال بعض اهلنا فاضل من ان الكل
 انما هو يقبل الاشتراك على كثيرين على وجه الاجتماع واما المفهوم الذي يصدق في نفسه
 على كثيرين لا على وجه الاجتماع بل على وجه البدئية كجزء زائد والواحد الحقيقي فهو مفهوم
 الفرد المنتشر والفرق بينهما اظهر فيخذل ان مدارا الكلية ليس قبول الاشتراك على كثيرين
 على وجه الاجتماع الا ترى ان الوجود والامتناع كلي مع انهما بالنظر الى نفس تصورهما يابي العقل عن بكثر افرادهما
 بل مدارا الكلية على عدم الهندية ولا تلامزم بينهما وبين التكثر على ان الفرد المنتشر ايضا معدود عند هم من الكليات
 الا ترى انه يقع موضوعا للقضية الكلية كما تقول كل احد حقيقي كذا وكل حل كذا وكل جزء زائد كذا ونحو
 الكلية كلي بل لا ريب لا حسن في دفع ما قال الفاضل الشجاسي ان مراد اقوم بصدق كلي على كثيرين صدق على
 الكثيرين ولو باصداق كثيرة وقد صرح ايشه في الحاشية القديمة على شرح التجريد ولا ريب في ان جزءاً يصدق
 على جميع الاجزاء في مرتبة الكثرة باصداق كثيرة وكذا الواحد الحقيقي فلا يمنع واما ثالثاً
 فبما قيل من انه لا منافاة بين صدق الوحدة على الوحدات وبين صدق لكم عليها

على كل واحد من
 افراده لا يصدق
 على كثيرين
 على وجه الاجتماع
 بل على وجه
 البدئية

ان صدق الوحدة عليها انما هو بقية الكثرة اعني انها وحدات كثيرة وظاهر ان صدق الوحدة
 عليها بهذا القيد لا ينافي صدق الحكم عليها وكونها عددا فافهم والفرقة الثانية استدلوا بدلائل
 منها ان الوحدات التي يبلغ جملتها عددا كافية في حصول ذلك لعدد من غير افتياق الى
 تضام موجود آخر وهو جزر صوري ومنها انما تصور كنه العدد مع الغضلة عن الجزر والصورة
 ولو كان لما كان ذلك كونه تصور كنه العدد خارج بان العدد امر انتزاعي وكنهه الكانتزاعي
 حصل في الذهن لكن يحتاج في القلب ان يحسن فهم يحتاج في تحصيله الى الفصل في الوحدة
 بمنزلة الجزر المادي فلم يكن الجزر الصوري لزم تحقق كنهه وتحصله بدون الفصل وهو
 باطل ويمكن ان يقال ان هذا ينبغي على كون العدد ماهية محصلة ذات وحدة حقيقية
 اذ لو كان العدد ماهية اعتبارية لاشتهى هذا فانه ينتقض بالعسكرة وامثاله اذ لا جزر له
 سوى المادة قال شارح المواقف واما العسكرة فانه عبارة عن مجموع الاحاد فقط وهو
 موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الواحدة فتدبر
 وثانيا ان مقصود الشارح ههنا ان هذا الكلام اي كلام ارسطو من امتناع تركيب لعدد
 من الاحاد والتمثانية انما يتشبه لو كان لكل مرتبة من العدد صورة نوعية مفارقة لوصف
 وهي الجزر الصوري فح لو تركيب لعدد من الاعداد التمثانية فاما عن بعضها دون بعضا و
 عن جميعها وكل الشقيين باطلان على ما مر مفصلا واما اذا كان العدد غير مشتمل على الجزر
 الصوري ويكون عبارة عن محض الوحدات فلا يتشبه ذلك لكلام فان تركيب لعدد
 من الوحدات هو بعينه تركيب من الاعداد فدخل الوحدات ح هو بعينه دخول الاعداد
 فعشرة وحدات واربعة وستة وثمانية واثنان وسبعة وثلاثة وغيرها ليست متغايرة انما
 التعدد في اللفظ والتعبير فلا يلزم ح استحالة من تعدد تمام الماهية او غيره وثالثا انه يرد
 على مقصود الشارح امور الامر الاول انه لو لم يشتمل لعدد على الجزر الصوري فهنا ثلث
 مراتب الفرق بينها بين كل وحدة وحدة بانفراده والوحدات الكثيرة في مرتبة الكثرة
 المحضة ومجموع الوحدات الذي هو مثالا لانتزاع الماهية الوحدانية وهو المعروف لها بكل
 وحدة وحدة جزر العدد والعدد عبارة عن مجموع الوحدات لا عن كل وحدة وحدة

ولا عن الوحدات الكثيرة من حيث انها كثرة محضة ولا يلزم من كون كل واحد من امرين
جزءا لشيء ان يكون مجموعهما ايضا جزءا والا يلزم دخول شيء في نفسه لا ترى ان كل واحدة
من العلة المادية والصورية جزء للمعلول وليس مجموعها جزء للمعلول بل هو عينه فكيف
يكون تركيب لعدد من الوحدات بعينه تركيب لعدد من الاعداد وهذا من مآل السيد
في حاشيته على الرسالة القطبية لعدد على تقدير عدم اشتراكه على الجزاء الصوري هي الوحدات
من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد حقيقة محصل
وشيء مركب الوحدات بدون تلك كحشية ليست كذلك انتهى فمن اورد عليه بان حشية
العروض ان دخلت لزوم اعتبارها بجزء الصوري وان خرجت عنه يكون هو الوحدات المحضة
فذلك من سوء فهمه فافهم وآلا مرات ثانيا ما اوردته الفاضل للاب هو رمي به بقوله ان اراد
انه محض لوحدة من غير اعتبار امرها عليها فباطل لان الاختلاف بالخاص لا يلزم
من مبدروا ان اراد انه محض لوحدة من غير اعتبار امرها لوجودي فيها فسلم لكن المراد
بالهيئة الوحدانية في الاعداد ما هو بمنزلة الصورة النوعية في كونها مبدلا لآثار مختلفة وفيه
ان هذا خارج عن المذهبين فان من قال بدخول الهيئة ذهب الى اعتبار وجودي
ومن نفى دخولها قال بخروج هذا الامر الوجودي عنه لا بدخول امر عددي فهذا مذهب ثالث
مختص لا كلام فيه على ان للشئ ان يقول اننا نتخار الشق الاول قوله لا بدله من مبداه
قلنا سلم لكن المبدل لا يلزم ان يكون امرا زائلا بل المبدل تلك الآثار المختلفة هي مراتب
الكثرة نفسها لا غير فلا تغفل وآلا مرات ثالثة ما في بعض حواشي شرح حكمة اعيان من ان
التركيب من الوحدات المحضة مخالف لما تقر من ان كل مركب حقيقي لا بدله من افتقار
بعض اجزائه الى بعض آخر منها وفيه ما من ان العدد له ماهية اعتبارية فتدبر وما قال
الفاضل ان جملة الشئ من ان المركب حقيقي الذي له وحدة حقيقية لا بدله من افتقار بعض اجزائه
الى بعض لان مطلق المركب حقيقي لا بدله من ان يكون لبعض اجزائه حاجة الى الباقي ففيه
ان هذا غفلة عن صطلاحهم فانهم قالوا ان المركب حقيقي ما فيه وحدة حقيقية وهي تكون
بافتقار الاجزاء بعضها الى بعض فليس مركب حقيقي اذا لم يكن الافتقار يدل عليه عبارة

والمركب حقيقي لا بدله من افتقار بعض اجزائه الى الباقي ففيه
ان هذا غفلة عن صطلاحهم فانهم قالوا ان المركب حقيقي ما فيه وحدة حقيقية وهي تكون
بافتقار الاجزاء بعضها الى بعض فليس مركب حقيقي اذا لم يكن الافتقار يدل عليه عبارة

وج يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط
 لا بصورة مغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب ان بعض المتأخرين
 شرح الموقفت وغيره وان شئت لتفصيل في هذا البحث فليكن بطالعة حاشيتنا قوله
 وج يكون آه دفع دخل مقدر تقريره ان كل عدد نوع في نفسه على ما صرح الشيخ في الهمية
 الشفاء وكل نوع يكون متميزا عن غيره وما به الامتياز للنوع يكون هو الصورة النوعية فلا
 من اشتغال كل عدد على الصورة النوعية وحاصل الرفع ان كل عدد نوع متميز عن سائر
 مراتب الاعداد لا بصورة نوعية بل بخصوصية المادة فلا افتياق الى الصورة النوعية
 وقية اما اول فبانه ان اراد ان كل عدد متميز عن سائر الاعداد بمجرده وتركبه من الوحدات
 فهو غير مسلم فان هذا القدر يشترك فيه جميع الاعداد وما به الامتياز غير ما به الاشتراك ان
 اراد انه متميز عن سائرهما بواسطة المادة المخصوصة فخصوصية المادة هي كون تلك الوحدة
 على قدر معين كالعشرية مثلا وهي الصورة النوعية فثبت اشتغال عدد على الصورة النوعية
 قال الشيخ في الشفاء وليس يعجب ان يكون شيء واحدا وله صورة كالعشرية مثلا او الثلاثية
 وله كثرة فمن حيث العشرة لها الخواص التي للعشرة واما كثرة فليس بها الا الخواص التي
 للكثرة التي هي المقابلة للوحدة واما ثانيا فبما اورده الفاضل اللاهوتي من انه لو كان
 كل مرتبة من العدد نوعا آخر متميزا عن الآخر ولو بخصوصية المادة كيف يجوز ان يكون
 جزء من آخر فان النوع الحقيقي لا يكون جزء من نوع حقيقي آخر انتهى ولا بعد ان يقال
 ان النوع الحقيقي يكون جزءا خارجيا من نوع حقيقي آخر الا ترى ان البسائط الاربع
 انواع حقيقية وهي اجزاء خارجية للكميات العنصرية التي هي ايضا انواع حقيقية كالانسان
 والفرس وغيرهما فلما ان هذه البسائط اجزاء خارجية كذلك الاعداد فلا ضير فتدبر قوله يكون
 هذا آه دفع دخل تقريره ان كل جوهر متميز عن الجواهر الاخر بفصل كذا كل عرض متميز عن العرض
 بفصل والعدد ايضا عرض من الكم فيكون متميزا عن سائر المراتب بفصل وفصول صور نوعية
 من جهة الا ترى ان السطح والجسم لتعليقها وخط تمايزها بفصول كالانقسام في جهتين اوجها
 اوجهة وحاصل الرفع ان الامتياز بخصوصية المادة من خواص الكم المنفصل ان لم يوجد

اس
 لا يتصور
 على ما عليه
 ان لا يكون
 التعليل
 كذا
 على ما عليه
 اس
 على ما عليه
 اس

مع تصريحه بان العدد محض لوحدات وليس له صورة نوعية نفى تركيبه من الاعداد و
 من ليس ان واحدا واحدا يكون جزا واحدا واحدا ثم عدم تركيب العدد من الاعداد
 التي تحتها لا ينافي تركيبه من معروض تلك الاعداد فاننا نعلم بدهية
 ان زيدا وعمر جزا زيدا وعمر وخاله فان مجموع زيدا وعمر وامي معروض الهياكل
 الاجتماعية مغاير لمجموع زيدا وعمر وخاله اى معروض الهياكل الاجتماعية وليس معروض

في غيره وفيه ان النوعية كيف تصور بدون الصورة النوعية ودعمى انه من خواص
 المنفصل لا استدلال عليها وقد افاد جدي كمال الملة والدين قدس سره ما توهم
 ان كون هذه خواص لكم المنفصل لا يتم الا اذا كانت الوحدات مختلفة بالماهية اذ
 يجوز ان يحصل من عدة من الوحدات نوع من العدد ومن عدة اخرى منها نوع آخر منها
 واما اذا كانت الوحدات متحدة في الماهية كما هو الظاهر فلا يتم هذا اصلا الا ترى ان اتحاد
 اجزا واثبات حقيقة كيف يوجب اختلاف نفس ذلك نوعا ولا يجيد الوجدان سليم فرقا
 في ذلك بين لكم المنفصل لكم المتصل فليكن الرجوع الى الوجدان واطلب من مبدء
 الفياض لا يقان فافهم قوله يكون جزءا كما فيكون الاثنان جزءا الثلثة قال الفاضل الا هو
 ان اراد ان واحدا واحدا مطلقا جزءا من واحد واحد واحد فليس لكنه باعتبار
 الاطلاق ليس مرتبة من مراتب العدد وان اراد واحدا واحدا فقط بحيث لا يزيد عليها
 ولا ينقص فلا نسلم كونه جزءا من واحد واحد واحد فافهم قوله ثم عدم تركيب العدد آه جزا
 آخر لقوله فان قلت آه بعد تسليم ان العدد ليس بتركيب من الاعداد وتقديره انما سلمنا ان
 العدد ليس جزءا من العدد لكن نعوذ بالله من المنكر ونثبت الترتيب بين المعدودات فالكلام فيها لاني
 الاعداد والمعدودات معروضات الاعداد ولا يلزم من عدم كون عارض شيء جزءا لعارض
 شيء آخر ان لا يكون ذلك الشيء جزءا لذلك لاخر فالمجموعات المعروضة للاعداد فيها
 التوقف والترتيب والجزئية وان لم تكن في الاعداد قوله وليس المعروض الاول آه اى
 ليس مجموع زيدا وعمر وخاله عن مجموع زيدا وعمر وخاله وليس عينا له كما هو الظاهر فصار
 المجموع الاول جزءا من المجموع الثاني وقية كما اول فان عدم خروج مجموع زيدا وعمر عن المجموع

٢٠
 ١٠
 مجموع

خارجا عن الموضع الثاني ولا عينا له فيكون جزء منه وعلى ذلك ينبغي ما اختاره بعض
المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد المعلومات المتكثرة الى الامور الموجودة
دون الاعتبار العقلية بان يصدر عن اوحده بعبارة واحدة وعن مجموع
اسبغ وحتى تحصل معلومات متكثرة في مرتبة واحدة

الثاني ثم ليس لك كروما تقدم من ان جزئية كل واحد واحد لا يستلزم جزئية المجموع فلما
ليس للمجموع الاول جزء من المجموع الثاني وليس عينا له كما هو الظاهر فيكون خارجا عنه
واما ثانيا فاما قال لفاضل لا هو رمي من ان الشئ لما اثبت المغايرة بين مجموعين
فلا حاجة له الى تعنيته فلم قال ولا عينا له وقد يرفع بان المغايرة اعم من الاعتبار
والحقيقية والمغايرة الاعتبارية لا تنافي العينية فذكر المغايرة لا يستلزم نفى العينية
فلذا صرح الشارح بنفى العينية بقوله ولا عينا له واما ثانيا فبان هذا مخالف لمقالة ايشان
من ان الكلية والجزئية من عوارض لكم اولاد بالذات ومن عوارض المتكلم بالعرض فكيف
يكون للمجموع الاول جزء من المجموع الثاني بدون ان يكون العدد العارض للمجموع الاول
جزءا للعدد العارض للمجموع الثاني فتدبر ثم لا يذهب عليك ان الامور الغير المتناهية مطلقا
وان ليس لترتب فيها بالتوقف والجزئية لكنها مرتبة بحسب لترتب للزومي وهو كفي لا جوار
البرهان الا ترى ان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني والثاني مستلزم للثالث وهكذا كل مجموع
فوقاني مستلزم للمجموع تحتاني وههنا اباحت وتفتيشات شتى حررتها في حاشيتنا المترجمة
للتحقيقات المرضية محل حاشية الزاهد على الرسالة القطبية قوله وعلى ذلك ينبغي ما اختاره
بعض المحققين اتي المحقق الطوسي ولا بد علينا ههنا من تفصيل ما نقول باولا ان الحكماء قالوا
ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا واحد فالواجب ان الحق الواحد من جميع الجهات
لا يصدر عنه الا واحد وهو العقل الاول فله كثرة باعتبار امكان ماهيته وكون وجوده واجبا
بعلة فهو باعتبار وجوده بالغير علة للعقل الثاني وباعتبار امكان ماهيته علة للفلك
الاول بما دونه وصورة التي هي نفسه فان العلول لا شرف تابع للجهة الا شرف والاخر لا شرف
وهكذا يصدر عن كل عقل عقل وفلك الى ان ينتهي الى العقل التاسع فصدر عنه فلك القمر والعقل العاشر

س
س
س
س
س

وهو لعقل لفعال لم يؤثر لما تحت فلذلك لم يصدر عنه باعتبار تعقل جهة فقره وامكانه انما هو
والعام له الميول المشتركة العنصرية وباعتبار تعقل لهية الصور النوعية المختلفة وباعتبار نسبة
الوجوب بالغير الى المبدأ الاعلى نفوسنا الناطقة وانا ذلك لمعاونة الاجرام السماوية وعظم
عليه الامام بوجه انها ان الامكان والوجوب الوجود وغيرهما امور معدمية لا تصلح للعلية
وسمها انه لو كان مدار صدور الكثرة الامتبارات فهي حاصلة في الواجب تعالى اذا اخذ
مع اسلوب الاضافات وارجاب المحقق لطوسي في شرح الاشارات آما عن الاول فلان
تلك الامور بعد تسليم كونها معدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط تختلف طول
العلية الموجدة الموشرة بها والامور المعدمية تصلح للشرطية بالاتفاق وآما عن الثاني فلان
ذات المبدأ الاول احد من كل جهة يتعالى عن جميع كليات والاعتبارات واسلوب الاضافات
انما تعقل هناك بعد ثبوت الغير فلو كانت هذه السلوب والاضافات مبادي لثبوت الغير
لزم الدور فتكثر الجهات والاعتبارات يمتنع في المبدأ الاول لا يمتنع في معلولاته فهذا وجه
قتناعه استناد الكثرة الى المبدأ الاول وجوب استنادها الى غيره ولعلك تفطن من هذا ان
المحقق الطوسي قائل باقتناع الاعتبارات للمبدأ الاول عدم صدور الكثرة عنه وجود الاعتبارات
لمعلوله وصدور الكثرة عنه بهذه الاعتبارات فليس فذهبه استناد المعلولات لمشككة الى الامور
الموجودة دون الاعتبارات العقلية صلا كما فهمه شرحه بتعال الشارح الجدي للتجريد وان
شرح الاشارات للمحقق الطوسي تصفيا لما كنت في مرة ما قلنا قد بر وثانيا ان المحقق الطوسي
بين كيفية تكثر الجهات لمقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات لتفصيل
بتقديم مقدمة اشار اليها الشارح بقوله بان يصدر عن اوحده آه وتوضيحا انا فرضت
مبدأ اول عني آ وصدور عنه وصدده شئ واحد عني ب فهو اول معلول ثم يجوز ان يصدر عن
ب وصدور ج وعن مجموع آ ب وصدور في ثمانية المراتب معلولان وان جوزنا ان يصدر عن آ
بتوسط ثالث فيكون في ثمانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج
وصدده شئ وبتوسط د وصدده ثان وبتوسط ج وصدده ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط
ب وصدده خامس وبتوسط ب ج وصدده سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط

٢
يحيى
ابن الاضافات
لا يتصور
مقتضيات
بعد تحقق
الاعتبارات
والاسلوب
فلا يوقف
على تحقق
بعضها
منها
سواء في
الاسلوب
في المراتب
او في غيره

وعلى هذا ينبغي البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور
والسلسل فان محصله انه لو ترتبت الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة يستند
الى علة موجودة فيها واما المجموع فعليه انفس الجميع او جزؤه او خارج عنه والاول والثاني
باطلان على ما تبين في موضعه فبقين الثالث واخراج عن جميع الممكنات هو الواجب لذاته

انه لا فرق بين مجموع زيد وعمر وبين مجموع المبدأ وسعلوله في كون احدهما موجودا فيه وكذا
بين سائر المجموعات التي لا اتصال بين اجزائها مع وجودها واما المقدرة الثالثة فظاهر
وقية اما اولها فبان اللازم من هذا الكلام هو ان وجود المجموع ملزوم للجزئية ولا يلزم منه
ان وجود المجموع موقوف على الجزئية حتى يلزم من ابتناء ما اختاره لمحقق لطوسي على وجود
المجموع ابتناؤه على الجزئية واما ثانيا فبما اورد به بعض الافاضل من ان ما ذكره من دخول
المجموع الاقل للمجموع الاكثر باطل فانا نختار ان مجموع الاقل خارج عن مجموع الاكثر والدليل
انما هي الوحدات لا المجموع ولا يذهب عليك ان هذا لا يضر الفاضل كجائسي فان غرضه
توجيه كلامه على طبق زعمه ان كان باطلا في نفسه فتأمل وربما انه افاد المولى لمحقق في
المدقق افاضل سد فيوضه علينا ان كلام لمحقق لطوسي ليس مبنيا على المغايرة ولا على الجزئية
كما هو الظاهر ولا على وجود المجموع فان غاية ما يلزم من ذلك الكلام هو جواز ان يصدر
من مجموع آت بشكلا شئ وهذا لا يوجب ان يكون العلة هو المجموع حتى يلزم وجوده بل يجوز
ان يكون العلة واحدا منها والثاني شرطا فوجود الواحد المشروط في الخارج يكفي ان كان
لا يخلو الواقع عن الشرط ايضا لكن كلام لمحقق الطوسي لا يمتنى على وجود المجموع انما ابتناؤه
على ان لا احد المجموع وجودا واحدا منها فاعلم آخر شرط وشمل هذا القول كثير من التافين لوجود
المجموع ايضا فتدبر ولا تجعل قوله وعلى هذا يمتنى آه نقص عليك تفصيلا ما نقلنا من ذلك ان تقرير
البرهان المقام على اثبات الواجب بل جلاله مع قطع النظر عن استحالة الدور والتسلسل في الوجود
سلسلة الممكنات الى غير النهاية ويكون كل واحد منها علة للآخر فلا ريب في ان المجموع ممكن وكل
ممكن يحتاج الى علة في الخارج فالعلة للمجموع اما نفس ذلك المجموع او جميع اجزائه او بعض اجزائه
او امر خارج عنه والاول والثاني باطلان لاستلزامها عليه شئ لنفسه والثالث ايضا باطل

٩

5



٩

572

4/6

الحمد لله

10

قائمة يستلزم عليه لشيء لنفسه لعلله لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد من اجزائه والا
لم يكن هو بافراذه علة للمجموع بل هو مع علة لبعضه لآخر وهذا خلاف المفروض وعلى
الرابع ثبت المطلوب فان الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب فيلزم وجود الواجب
لاستحالة التاثير بدون الوجود بداهة ويروى على هذا البرهان امور الآول اننا لانم ان المجموع
ممكن فان قلت انه محتاج الى الاجزاء والاحتياج الى الاجزاء مناط الامكان قلت
ان مناط الامكان على الاحتياج الى الفاعل ليس مناط الامكان على الافتقار الى اليجزاء
والا لما لم يكن بسيطاً والجواب ان المجموع ممكن لاسكان الاجزاء فانه اذا سلب ضرورة التقرر
والا تقرر بالنسبة الى ذوات الاجزاء يكون مسلوبيه بالنظر الى ذواتها كمن هذا عبارة
عن امكان لكل والثاني ما اورده الصدر الشيرازي في شرح هاتية الحكمة من اننا لانم ان
المجموع وجوداً آخر سوى وجودات الاجزاء فليس للمجموع وجود حقيقي بل وجود اعتباري لا يحلج
الى علة موجودة فليس ان كل ممكن يحتاج الى علة في الخارج بل الممكن الذي يكون له وجود
حقيقي والقول بان وجودات الاجزاء غير وجود كل منها الفوتوس من ههنا انرفع اشكال ان
المجموع المركب من الواجب والعقل لا دل علة هذا المجموع فيلزم عليه لشيء لنفسه وجب لانقاء
ان المجموع المركب من الواجب لم يكن ليس له موجودية ثالثة حقيقية غير موجودية الواجب موجودة
لممكن حتى يحتاج هذا المجموع الى علة والثالث ان الامر الخارج لما ارتبط بالسلسلة بالعلة
ولم يست تلك السلسلة الا سلسلة لعلل المعلولات فيكون هذا الامر الخارج من اجزاء السلسلة
لا خارجاً عنها والجواب ان السلسلة سلسلة الممكنات والخارج عن سلسلة الممكنات هو الواجب
فهو لا يكون من اجزاء تلك السلسلة والرابع ان هذا البرهان منقوض بالسلسلة الغير المتناهية
من المعدات فان مجموع تلك السلسلة ممكن حادث فلا بد للمجموع من علة حادثة تكون خارجة
عن السلسلة مع ان الحكماء لم يقولوا بها والجواب ان مجموع تلك المعدات باعتبار مجموع الاز
او بحسب الوجود الدهري قديم فله علة خارجة قديمة واما لو اخذ ذلك المجموع باعتبار التجدد فمح
لا وجود له في الخارج لعدم كون الاتحاد مجمعة والخامس ان الكلام ليس على تقدير استحالة الدور
قاسى فساد في علية لشيء لنفسه او لعلله والجواب ان علية لشيء لنفسه ولعلله امر والدور

آخر والنظر مقطوع عن استحالة الثاني دون الاول والسادس انه ما اذا اراد بالعلية ان يريد بها
 العلية التامة فنختار ان العلية التامة للمجموع نفسه فان قلت ان العلية تكون متقدمة على العلل
 فكيف يكون العلية التامة للمجموع نفسه قلت تقدم العلية التامة على العلل محم انما تقدم على العلل
 كل جزء من اجزاء العلية التامة ولا يلزم من تقدم كل جزء وتقدم الكل فتدبر فان قلت لمكن
 ما لا يجب له الوجود والعدم نظر الى ذاته فلو كان ممكن ماعلة تامة لنفسه كان واجبا فان
 الوجود يكون واجبا نظرا الى ذات العلية التامة قلت منا طالا مكان هو الا فتقار الى لعلته
 الفاعلية الموجبة للوجود المقيدة له فلا يلزم كون الممكن واجبا وان كان علة تامة لنفسه ان
 يريد بها العلية الفاعلية فنقول ليس للمجموع فاعل على حدة سوى فواعل اجزائه فمجموع فواعل
 الاجزاء فاعل المجموع ولما كان ههنا كل جزء فاعلا لا نختار ان علة المجموع جزؤه وهو مجموع
 الفواعل اي مجموع الاجزاء التي كل واحد منها معروف للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منه الا لعلل
 البحت فان قلت هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واما اذا كان التسلسل في جانب العلل
 ايم فلا يتصور فان كل جزء من الاجزاء فاعل ح فلا بد من ان يكون فاعل المجموع ح خارجا
 عنه ولا يتصور ان يكون جزء من الاجزاء فاعلا للمجموع قلت ان التسلسل في جانب العلل على
 تقدير عدم الواجب لا يلزم ضرورة واما التسلسل في جانب العلل فليس بوجود الفعل على انه
 لتحقيق فاعل المجموع فواعل الاجزاء ولما كان ح كل جزء فاعلا ومفعولا من دون انقطاع
 من الطرفين فلا يبعد ان يلزم بان المجموع فاعل لنفسه فان ما له الى فاعلية بعض اجزائه
 لبعضها وقد اثارهم في دفع ذلك لبرهان ان المجموع مستند الى جزئه حيث قال في الرسالة
 القديمة لاثبات الواجب انه يجوز ان يكون ما فوق العلل لا خيرا الى غير النهاية على المجموع
 وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وقد اشارهم اليه ههنا بقوله ولا قبح في هذا الدليل
 اه وانما اثارهم شقا من شقي الايراد السادس تكونه عمدة من الشق الآخر وثانيا ان
 البرهان يتبنى على امرين الاول وجود المجموع اذ لو لم يكن للمجموع وجود فلا وجه لطلب العلية له كذا
 قال الشافعي في المنوج العلوم والثاني جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر اذ لو لم يكن للمجموع الاقل
 جزء من المجموع الاكثر فلا ينحصر الخارج عن المجموع الكل في الواجب بل يكون مجموع الاجزاء تامة

ولا قبح في هذا الدليل الا بان نختار استناد المجموع الى جزئية على ما فصلناه في بعض مسائلنا
 فعلم ان المتعدد الاقل جزئ من المتعدد الاكثر وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد
 واهم فاسد مخالف حكم العقل

المطلوب الاخير مثلا ايضا خارجا من مجموع لكل عدم جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر فالكشور اليه
 نقول شام على هذا كما في اكثر النسخ والمترجم لقوله عليه كما في بعض النسخ كقولنا ان يكون الوجود كقولنا ان يكون
 الجزئية الا ان لفظه يرجع الى الجزئية ولفظه عليه يرجع كون الموضع الوجود وكل ذلك للتباين
 كما قدم في القول السابق قوله ولا قبح في هذا الدليل آه قال بعض الافاضل اخذ اما قال صاحب
 على حصر القبح منع جلي باننا لانسلم ان للمجموع وجودا آخر سوى وجوداته لاجزاء وانما يكون
 للمجموع وجودا اعتباري فلا يحتاج الى علمه بوجوده انتهى قول هذا المنع قبح على البرهان و
 قدم منا تقريره واما على حصر القبح فلا يرد هذا المنع فان اشترى عدم وجود المجموع ويقول بعد ذلك
 ان البرهان ينتهي على وجود المجموع انه لا قبح في هذا الدليل الا بان آه فاسد يعصمنا عن مثل هذا
 القبح وهو على التوفيق قوله فعلم ان المتعدد ان لو كان المبني عليه بقول المحقق الطوسي والبرهان
 المشهور جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر فهذا القول متفرع على تمام قول الشافعي ثم عدم تركيب بعد ذلك
 آخر هذا القول ولو كان المبني عليه لهما وجودا للمجموع فهذا القول متفرع على قوله ثم عدم تركيب بعد ذلك
 قوله وعلى ذلك كذا لو كان المبني عليه لهما المغايرة لكن حنيفة انه لا وجه لتأخير هذا القول عنها
 ويجب من الفاضل ان لا هو رمي انه مع جعله المغايرة مبني عليه في القولين جعل هذا القول نتيجة
 لما سبق من قوله فان مجموع زيد وعمر والى قوله وعلى هذا ينبغي فافهم وان كان المبني عليه بقول
 المحقق الطوسي الوجود والبرهان المشهورا جزئية فهذا القول متفرع على قوله وعلى هذا ينبغي ان
 هذا القول فافهم وثبت قوله وما يتوهم آه قيل انه لما قال صدر الشيرازي انه اذا لم يعتبر مع
 الاحاد اعيان الجماعة لا يكون هناك موجودا آخر فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت عدد
 موجودة فلا يجري فيها البرهان فلهذا القول وحاصله ان العقل حاكم بانه اذا وجد
 اثنان كزيد وعمر وتحقق هناك موجود ثالث وهو مجموعهما اعني معروض الاثنينية وكذا اذا وجد
 ثلث كزيد وعمر خالد وتحقق موجود رابع وهو مجموعهما وهكذا وكل في كل ضرورة وجود الكل عند

هذا
 اي كونه
 الطوسي
 من
 صدر الشيرازي
 صدر الشيرازي
 هذا
 اي كونه
 هذا
 اي كونه
 هذا
 اي كونه

فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا تقتض البرهان
قلت لو كان علم الواجب تعالى بالاشياء بصورها مفصلة لكان الامر كذلك

وجود جميع الاجزاء فكذا اذا وجدت الامور الغير المتناهية فنمروضات الاعداد الغير المتناهية
وهي المجموعات تكون موجودة والا قل يكون جزا لاكثر فيجري فيها البرهان وانت لا تكن
على نسيان ما قدمته كقولك فعلى ما ذكرت اى من ان الترتيب ليس بشرط في جريان البرهان التطبيق
ولو سلم فالترتيب يتحقق في جميع الامور الغير المتناهية باخذ المجموعات قولك يلزم ان يكون انه
تقريره انه يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية واللزام باطل لانه يوجب ان يكون علوم
تعالى متناهية كعلومنا واما وجه الملازمة فهو انه لو لم يكن تلك المعلومات متناهية بل تكون
غير متناهية فيكون علوم الله تعالى ايضا غير متناهية فان العلم على حسب المعلوم فيجري البرهان
في هذه العلوم فيبطل عدم تناهيها اذ لو لم يبطل عدم تناهيها مع جريان البرهان يقتض البرهان
لشئوت لتخلف فان مقتضى البرهان بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا واما قرنا الكلام
هكذا يطابق الجواب لسؤال فانهم قوله لكان الامر كذلك يجرى البرهان في العلوم فان
الاشياء المعلومات لما كانت غير متناهية ويكون العلوم بالصورة فكل من المعلومات صورة
فيكون لصور الغير المتناهية رتبة في ذاتة تعالى فيثبت فيها الترتيب على ما بين اشرح فيجري
فيها البرهان ثم اعلم ان القول بارتسام صور المعلومات في ذاتة تعالى وكون علمه حصولها
مستوفى الى العلم الاول رسطو والثاني ابي نصر الفارابي والحكيم هبنيار تلميذ الشيخ الرئيس و
عبارة اشاراته ايضا مفصلة عنه ورده المحقق الطوسي في شرح الاشارات بوجود منها ان تلك الصور
معلومة له نعم فيلزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال ومنها انه يلزم ح كون الفاعل
نعم موصوفا بصفات زائدة غير اضافية ولا سلبية مع ان صفاته نعم عينه تعالى ومنها انه
يلزم ح كونه نعم محلا لمعلوماته الممكنة المتكثرة تعالى عن الكثرة والجواب عن الاول ان القبول
يطلق تارة على الانفعال التجردى الذى هو من باب الاستعدادات فنحن نسلم ان القابل
بهذا القبول لا يكون فاعلا وقد يطلق على مطلق الاتصاف بامر زائد ويجوز ان يكون الشيء
قابلا بهذا القبول لشيء وفاعلا له والبرهان لا ينفيه ونحن الثاني بان تلك الصور العقلية ليست صفات

لكن ذلك ممنوع بجواز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدو
 كما لية له تم بل هي معلومات لذاته تعالى بعد تامة وكما له ذاتا وصفيا وليس علوا لاول و
 محبة تعقله الاشياء بل ان يفيض الاشياء معقولة والصفات الكمالية عينه تعالى فتدبر
 ونحن الثالث بان صدور الموجودات المتكثرة عنه تم كما لا يقدح في احدية ذاته تعالى
 وبساطته كما قال الفارابي في الفصوص فلا الكل من حيث لا كثرة فيه انتهى كذلك هذه الصورة
 الكثيرة في ذاته بعد الذات الاحدية فلا يقدح هذه الكثرة في احدية الذات فتفكر وقال الصفي
 رد ذلك لمذهب ان تلك لصورا بالوازم ذهنية له تم او لوازم له تم مع قطع النظر
 عن الوجود الذهني والخارجي او لوازم خارجية له تم والا لاولان باطلان فان الواجب
 ليس له وجود الا في الخارج لا في الذهن على ما تقر في مقوله من انه تعالى لا يتصور بالكنه و
 بكنهه والثالث ايضا باطل فان اللوازم الخارجية حقائق خارجية لا ذهنية وهذه الصور
 سواء كانت صوراً بجواهرها والاعراض امور ذهنية وقيل ان مثل هذا يدور على الصور كما حصلت
 في اذناننا فان اتصاف الذهن بها ليس ذهنيا والا يلزم ان يكون للذهن ذهن فيكون
 خارجيا انضماميا والانضمام الخارجي يستلزم وجود الطرفين في الخارج فيلزم ان يكون له صور
 حقائق خارجية مع انها في الذهن فما هو جوابكم فهو جوابنا هذا وان اردت زيادة التفصيل
 في رده حسب هو لا ريب في خارج الى حاشيتنا المسماة بالتحقيقات المرضية قوله لكن ذلك
 امي كون علمه تعالى بالاشياء اقسام الصور قوله واحدا بسيطا اه علم ان المحققين من المتكلمين
 قالوا ان علم الواجب تعالى بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذات تم لها تعلقات
 ازلية بالاشياء الكثيرة وان كانت معدومات في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة باعتبار
 التعلقات بالاشياء كالقدرة فينا تلك الصفة امر يقتضيه الواجب على ان يعلم الاشياء
 والذي يترتب عليه الانكشاف هو انما فتها وتعلقها وهذه التعلقات بالمعلومات الية وهي علم
 قوله فلا تعد في المعلومات اه قال الفاضل الامام في هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لانا نقل الكلام
 في العلم التفصيلي فيلزم اما تنافي المعلومات باعتبار العلم التفصيلي او نفي العلم التفصيلي
 ان العلم التفصيلي له تم ليس صفة الكمال فلا يعزب عنه مشقال ذرة في علمه لا جمالي الواحد البسيط

لا
 اس
 جرد
 ان

في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق وذلك في هيب لفلاسفة الى ان علمه تعالى
 فلا ضير في نفسه لو التزم فتفكر قوله وذلك في هيب ه اى للزوم وجود الصور الغير المتناهية
 في ذاته تعالى لو كان علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية بالصور كما هو مذهب المعلمين واتباعهم
 وحجة ان البرهان فيها ذهب لفلاسفة وهم اكثر المتأخرين الى ان علمه تعلم علم جمالي وثنوي
 على كون العلم تعلم بالصور تشبيها بليغا فما قال الفاضل لا يورى معترضا على هذا العلم انه
 بانه ليس قول الفلاسفة بكون علمه تعالى بسيطا اجماليا بل يلزم تناهي معلوماته بل للعلم
 يلزم اكثر في ذاته وصفاته غفلة عن مقالاتهم وما قال الفاضل لقرا باغنى من انه لا وجه
 له باب لفلاسفة الى كون علمه تعلم اجماليا وعدوهم عن القول بكون علمه تعالى بالصور
 فانهم يقولون بوجود النفوس الغير المتناهية ولا يقولون باستحالة الغير المتناهية مطلقا
 كانت او غير با والدليل المذكور لاثبات الترتيب لم يظهر لهم بل هو من خواص الشارح كما
 اشار اليه بقوله ولي ههنا كلام آه فنيه ان الترتيب بين الصور الغير المتناهية لو كان
 يعلمه تعالى بالصور ثبت مع قطع النظر عن الدليل لذي ذكره اشم بقوله ولي ههنا كلام
 آه لانا نقول ان صدور تلك الصور جميعها ليس من الاول تعلم والا لزم صدور الكثير من
 الواحد وهو خلف عندهم ولا يصح مداخله غيره تعالى من الامور الاجنبية في صدورها كما
 هو الظاهر فيكون بعض من هذه الصور شرطا لصدور البعض الاخر فثبت الترتيب قد قال
 الشيخ الرئيس في بعض كتبه ان صورة المعلول الاول علمه لصورة المعلول الثاني وهكذا
 ثم تلقى عليك اولا ان الفاضل ساجسي قال ان المشار اليه لذلك كون علمه واحدا بسيطا
 وقال ان كماله ان المشار اليه عدم تعدد المعلومات بحسب العلم ولا يذهب عليك ان قول الشارح
 الاتي وذهب بعضهم آه على هذين القولين لا يكون معطوفا على قوله ذهب لفلاسفة كما لا يخفى
 وهذا بعيد عن السياق والسلاسة فافهم وثانيا ان تحقيق مذهب اكثر المتأخرين ان علمه تعلم
 بالمكنات علم اجمالي عين ذاته تعلم وهو تعلم بنفسه مبدأ لا نكشافها وليس معنى الاجمال ههنا
 ما يقال في المحدود بالحد التام فانه مجمل بالنسبة الى الحد التام بعروض الالتفات الواحد
 والا يلزم التركيب في ذاته تعلم لان المحدود بالحد التام يكون مركبا وهو باطل لان يكون له صور

في قوله تعالى
 العلم اجمالي
 العلم اجمالي
 العلم اجمالي
 العلم اجمالي
 العلم اجمالي

الواحدة منخلية الى الصور الكثيرة كما ينحل جسم الى الاجزاء التحليلية والاي لازم ان يكون واجب
 تم منخل الى الامور الكثيرة وهو باطل ولا عدم الاختيار فان العلم بعدم الاختيار نقص هو تم
 بنفس ذاته عندهم مبدأ الانكشاف العالم بقضيه وقضيضه اختيارا واختيارا لا يعرب عنه مثقال ذرة
 هذا العلم حقيقة علم تفصيلي لكنه انما سمى جماليا لكون مبدأ الانكشاف فيه امر واحد هو ذاته
 كما يكون مبدأ الانكشاف في علمنا الاجمالي للاشياء الكثيرة صورة واحدة لكن بين علمنا
 وعلمه يتم بونا يصيد افان في علمنا الاجمالي كشفانا قضا بلا امتياز وفي علمنا الاجمالي كشفانا تاما
 فان قلت ان ذاته تعالى سبانية لزوات الممكنات ولا يكون انكشاف الممكن بحضور الممكن
 الاخر فكيف يكون ذاته تم مبدأ الانكشاف الممكنات قلت لا ضمير في كون المبدأ منشأ الانكشاف
 سببان الا ترى ان الشئ منشأ الانكشاف ذي الشئ مع ثبوت المغايرة بينهما نوعا وجنسا فان
 قلت ان الشئ له خصوصية مع ذي الشئ بهل يكون منشأ الانكشاف بخلاف الواجب قلت
 للواجب ايضا خصوصية مع كل واحد من الممكنات فبتلك الخصوصية يكون ذاته تعالى
 مرآة لانكشافها الا ترى ان الخصوصية قد تزيد على الاتحاد في حق الكشف فان ان
 مع كمال حضورها عند الا تعلم نفسها بانها مركبة وبسيطة حتى اختلفوا اختلافا بليغا وتعلم
 الاشياء الاخرى بالبساطة والتركيب فان قلت ان مبدأ الانكشاف لما صار واحدا فكيف لمتباين
 المعلومات فان سبب العلم بالمتميز عند العالم كيف يتميز معلوم عن معلوم آخر عند العالم قلت
 الاختيار بحسب خصوصيات فان لم يتم مع كل ممكن خصوصية مغايرة خصوصية تعالى مع
 غيره وليس ضروري ان تعلم كنه تلك خصوصيات فان قلت المرادة اما ان تكون ذاتيا
 للمرئي او عرضيا له وليس لواجب تعالى عرضيا للممكنات ولا ذاتيا لها فكيف يكون مرآة لها
 قلت هذا المحصر عن من جرد الانكشاف بالمباين ممنوع لا بد له من دليل قال السيد الباقر
 في التقديرات ان العلم بذاته تعالى لكونها مبدأ الكل هو العلم باعدادها ولو استبعد بالمبانية فيقر
 ان البصيرة الذهنية مغايرة بالخصوصية الخارجية مع انها مبدأ الانكشاف بل هذا ادلى لان
 تعالى شئ لشيء وذات الذات وفاعل لهويات بخلاف الصورة فانها ظل ذي الصورة
 وبعض عبارات الشيخ دالة على انه اختار هذا المذهب حيث قال في الشفاء انه تعالى يعقل ذاته

علم جمالي وذهب بعضهم الى نفى علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية وبتحقيق علم الله تعالى
يستدعي بسطاني الكلام لاسيعة المقام

بذاته وانه بعد الكل شيء فيقتل من ذاته كل شيء وهذا القدر يعني ههنا وان شئت لفصل
فارجع الى حاشيتنا المشرحة بالتحقيقات المضية قوله الى نفى علمه تعالى انما قالوا ان
المعقول يتميز عن غيره فان العلم صفة توجب التميز وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجوب
الوجود والا لكان له حد وطرف به يتميز ويفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غيرتنا
ههنا دروه شارح المواقف باننا لانم ان المعقول يتميز بحيلان يكون له حد ونهاية لمتناهي
بغيره انما يكون كذلك لو كان ثقله يتميزه وانفصاله عن الغير بالحد والنهاية
وانه مما لان وجوه التميز لا تخصني احد قوله يستدعي بسطاني الكلام آه لما كان بنا هذه
الحاشية على الايجاز فلا يناسب لنا ان نفصل مسألة بالتفصيل تاما سيما المسألة التي يعترف
اشك بكونها مالا لاسيعة المقام وهذا المعترف بقصور الباعثة وان غنى غناها عن مسألة علم الحجب
في حاشيتنا في فن الميزان لكن لا بد ههنا ايضا من بيان القدر الضروري فنقول اوله انه
من السهولة الدهرية من قال انه تعلم نفسه فان العلم نسبة والنسبة لا بد لها من امرين
اذ نسبة الشيء الى نفسه محال وقيل ان التغاير الاعتباري كاف لتحقيق النسبة وقد عني بصيرته
ولم يعلم اننا تعلم نفسه فكيف الواجب كما علمتم الكمال في ورقة ثمانية من القدام قالوا انه تعلم
لا يعلم شيئا هلا والا علم نفسه لا يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلم بعلمه ذلك تضمن علمه
بنفسه قدومنا اقتناعه ولا يذهب عليك ان الموقوف على السفاهة سفاهة ورقة ثالثة
قالوا انه تعلم لا يعلم الامور الغير المتناهية وقد مر ما عليه وهذه المذاهب امثالها اولى
بان يعرض عنها عن الاعتراض عليها والذي عليه ذوالالباب هو انه تعلم نفسه غيره من
تأمل في النظام البديع وثمرات الاشجار وانواع النباتات والجمادات والحيوانات وغيرها
بل تأمل في نفسه من افعاله وحركاته وسكناته علم قطعا ان سببها ابدعها علما بها قال
الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فكيف لا يدل الارض ذات فجاج وهمار
ذات بروج على العالم اللطيف بخبره وثانيه انه قال الشيخ في الاشارات ان الله تعالى

ع

١

المعقول

الوجود

الحد

النهاية

السؤال

المعترف

البيان

الضروري

العلم

العلم

العلم

العلم

العلم

على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية لان
 الاحداث لها مبدأ واحداث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهى فانها ليست غير
 متناهية وان كانت غير واقعة عند حد التطبيق ان كان بحسب جودها في علم الله تعالى
 فهي هناك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب جودها في الخارج فهي متناهية
 من وجود السلسلة ولا يلحق بحريانه كون الامور غير متناهية بحسب نفسها ولو كان المراد
 جريانه في الموجودات من المعلومات فعلى تقدير حدوث العالم كما هو مشرب معاشر المتكلمين
 يكون المعلومات الموجودة بالفعل في الخارج متناهية اذ ليس عدم التناهى في الماضى لوجود
 الابداء واما في الاستقبال فالمعلومات وان كانت غير واقعة عند حد لكنه لا يستلزم
 كونها بالغة مبلغ اللاتناهى متصفة بالوجود بالفعل فان الموجود بالفعل في كل وقت من
 الاوقات الآتية ليس لالتناهى فاللاتناهى اللائقة قسم من المتناهى وبالحكمة لا يتصور
 ان كان في المعلومات بحسب كونها موجودة في علمه تعالى فهي هناك متحدة لا تكثر فيها ولا تعدد فكيف
 يجرى ذلك لبرهان وان كان بحسب كون تلك المعلومات موجودة متصفة بالوجود بالفعل
 في الخارج فهي متناهية فلا يجرى البرهان ايضا وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكره قيل
 ان مقدمات استدعالي غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فجملة المقدمات الممكنة
 اما ان تكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول لازم وقوف المقدمات فلا تكون
 المقدمات بمعنى لا تقف عند حد وعلى الثانى يلزم امكان الغير المتناهى وهو يناهى
 لا تغلغ الغير المتناهى مطلقا واجيب عنه بان الممكنة في قولكم فجملة المقدمات الممكنة اه
 ان كانت صفة للمقدمات فنختار الشق الثانى وقلنا يلزم امكان الغير المتناهى قلنا نعم
 انما يلزم امكان احاد الغير المتناهى لا امكان الغير المتناهى ويجوز ان يكون مجموع غيرناه
 متناها وكل واحد من احاده مكنا متناها وان كانت صفة للجملة فنختار الشق الاول وقلنا
 يلزم وقوف المقدمات قلنا نعم فان كل جملة متناهية فوقها جملة اخرى متناهية وهكذا
 فلا يلزم الوقوف على حد فانهم قوله فهي هناك متحدة قيل ان اراد الاتحاد بحسب العلم فلا كلام
 فيه ان اراد الاتحاد بحسب المعلومات فهي ليست متحدة بل بعضها ممتاز عن بعض فاجاب عنه

ان جريان الامور غير متناهية بحسب نفسها ولو كان المراد جريانه في الموجودات من المعلومات فعلى تقدير حدوث العالم كما هو مشرب معاشر المتكلمين يكون المعلومات الموجودة بالفعل في الخارج متناهية اذ ليس عدم التناهى في الماضى لوجود الابداء واما في الاستقبال فالمعلومات وان كانت غير واقعة عند حد لكنه لا يستلزم كونها بالغة مبلغ اللاتناهى متصفة بالوجود بالفعل فان الموجود بالفعل في كل وقت من الاوقات الآتية ليس لالتناهى فاللاتناهى اللائقة قسم من المتناهى وبالحكمة لا يتصور ان كان في المعلومات بحسب كونها موجودة في علمه تعالى فهي هناك متحدة لا تكثر فيها ولا تعدد فكيف يجرى ذلك لبرهان وان كان بحسب كون تلك المعلومات موجودة متصفة بالوجود بالفعل في الخارج فهي متناهية فلا يجرى البرهان ايضا وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكره قيل ان مقدمات استدعالي غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فجملة المقدمات الممكنة اما ان تكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول لازم وقوف المقدمات فلا تكون المقدمات بمعنى لا تقف عند حد وعلى الثانى يلزم امكان الغير المتناهى وهو يناهى لا تغلغ الغير المتناهى مطلقا واجيب عنه بان الممكنة في قولكم فجملة المقدمات الممكنة اه ان كانت صفة للمقدمات فنختار الشق الثانى وقلنا يلزم امكان الغير المتناهى قلنا نعم انما يلزم امكان احاد الغير المتناهى لا امكان الغير المتناهى ويجوز ان يكون مجموع غيرناه متناها وكل واحد من احاده مكنا متناها وان كانت صفة للجملة فنختار الشق الاول وقلنا يلزم وقوف المقدمات قلنا نعم فان كل جملة متناهية فوقها جملة اخرى متناهية وهكذا فلا يلزم الوقوف على حد فانهم قوله فهي هناك متحدة قيل ان اراد الاتحاد بحسب العلم فلا كلام فيه ان اراد الاتحاد بحسب المعلومات فهي ليست متحدة بل بعضها ممتاز عن بعض فاجاب عنه

وتعلم ان المتكلمين منيفون الوجود الذهني فيثبتون علم الله تعالى باحوادث الغير المتناهية
 القائل ان لا اله الا هو بان المراد الاتحاد باعتبار الوجود فان وجود العلم هو عينه وجود العلم
 فانهم قوله واعلم ان المتكلمين منيفون الوجود الذهني آه تلقى عليك لا بد منه وهو ان الفلاسفة
 قالوا ان الاشياء وجودين الاول الوجود الاصيل الذي يترتب عليه الآثار المطلوبة منه
 كالاضادة والاحراق والاشتغال من النار ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا والثاني
 الوجود الظلي الذي لا يترتب عليه هذه الآثار ويسمى هذا الوجود وجودا ذهنيا سواء كان في ذاته او
 اذ بان العوالم المتكلمون جمهورهم منيفون الوجود الذهني واستعمل الفلاسفة على اثباته
 بوجوه اقوالا اما تصور المعدومات الممكنات كالغفار والممتنعات كاجتماع النقيضين وحكم
 عليها احكاما ايجابية صادقة كما نقول ان الضياء شئ وممكن وكذا اجماع النقيضين مفهوم
 او ممكن بالاسكان العالم وكذا الحكم على الاشياء الخارجية لا من حيث انها خارجية احكاما ايجابية
 صادقة وثبوت اشئ للشئ يقتضي ثبوت اثبت له واذ ليس في الخارج كما فرضنا فهو في الذهن
 عالما كان اربابا فلا تعقب عليه المتكلمون بوجوه الاول انه لو حصلت الاشياء بالذهن
 فاذا حصل شخصان من نوع واحد كزبد وعمر ولغيرهم اجتماع اثنين في محل واحد هو الذهن
 والزمان ايضا واحد ولا امتياز بينهما فان قلت ان صورة زيدا اذا حصلت في ذهن شخص
 تبشخص في صورة عمر واذا حصلت في ذهن شخص تبشخص آخر فالامتياز بينهما بهذين الشخصين
 وان كانت الماهية متحدة قلت ان الشخصات الذهنية متشاكلة ضرورة انه كما يصدق
 على صورة زيد انها علم وعرض وصفة من صفات النفس هكذا كذلك يصدق على صورة عمر
 فلا فرق نتدبر فان قلت ان صور الجزئيات انما ترسم في القوى كسبائية وهي تقسم بانقسام
 موضوعاتها فنصورة جزئي تحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر تحصل في جزء آخر منها
 وهكذا فيحصل الامتياز بعد المحال قلت هذا انما يصح في الجزئيات كسبائية واما الجزئيات
 المجردة فهي انما تحصل في النفس على ما ثبت في مقوله فاجواب الحق ان الامتياز لا يتوقف على
 تعدد المحال وتعدد الزمان او تعدد الماهية بل قد يحصل الامتياز بتعدد استعداد المحل ان تعدد
 هذه الامور فمن جهة استعداد الذهن حصل صورة زيد ومن جهة استعداد آخر له حصل صورة عمر

سأله

في المولد

في المولد

في المولد

فلا يلزم اجتماع المشيئين الرابع لما تيان لا ترى ان هيولى الفنا صر عندهم واحدة بل هي
والصورة الجسمية ماهية واحدة نوعية على الصرح به الشيخ في الشفاء وقد توارى على الهيولى افرادها
لمتألمة في زمان واحد فليس كذلك لا اختلاف استعدادات الهيولى فمن جهة انها استعداد
لقبول الصورة المائية قبلتها ومن جهة انها استعدت لقبول الصورة الهوائية قبلتها
وكذا فتفكر الثاني انه يلزم اجتماع الضدين اذا تصورنا اسودا والبياض حصل مفهومهما
في الذهن وتجمع التقيضين اذا تصورنا الوجود والعدم حصل مفهومهما في الذهن وهو
باطل واجواب عنه ان التضاد والتناقض من خواص لهويات العينية اذ لا معنى لتضاد
مفهوم اسود والبياض مثلا الا عدم اجتماع جزئياتها بالهويات العينية واما عدم اجتماع
الصور والماهيات فلا بد له من برهان قوي فتأمل فالتألمة انا اذا تصورنا الحرارة
حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحرارة الا ما قاست به الحرارة وكذا الحال في البرودة والتناقض
والاعجاب فيلزم كون الذهن حارا وباردا مستقيما وسعوجا ولا مرية في ان هذه الصفات
منتفية عن الذهن ضرورة واجاب عنه الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة وماهية
موجودة بوجد ظلي لا هوية عينية موجودة بوجد حلي والحرارة ما يقوم به هوية الحرارة
اي ماهيتها موجودة بوجد عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجد ذهني فلا يلزم
اتصاف الذهن بتلك الصفات المنتفية عنه كذا قال السيد السند في شرح المواقف
وقيه ما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق في حاشيته على الحاشية القديمة اجمالية
على شرح التجريد الجبريد بما حصل ان قيام الوجود الذهني قيام انضمامي ولا نجد سارقا
بين قيام وقيام وادعاء الخصوصية في الوجود الخارجي دون الذهني غير تام وقد افاد
المحقق البشارسي في جواب الثالث ان معنى الحار ما حصلت فيه الحرارة لكن لفظة في متعلقة
بين معان كثيرة ومحقق المعنى المراد في تعريف الحار في الحرارة الحاصلة في الذهن بمنوع
فلم يحصل الحرارة في الذهن لم يكن فواحصل الحرارة في الشئ الماخوذ في تعريف الحار
فانهم والرابع ان علم زيد بحسنه مثلا باحصل والوجود الذهني ان كان بان
يحصل هو نفسه تشخصا بالعوارض الخارجية في الذهن فهو باطل والالزم ان يفرق

ع
صورة
ظاهر المنة
والذهن
تدريج
الشيء
ع
اي الحاشية
بان السند
في السند

ولما كان من دلي على البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال
الذهن يحصل بأجل ويترق بحصول النار وان كان يحصل مباحية فهو مستبعد فان لم يكن
لا يفيد الالتفات الى ما بين وان كان يحصل ماهية كلية نفع ان نسبتها الى جميع الافراد
على السوية فكونه على الزيد دون غيره وشكاً ترجيح بلا مرجع يلزم ان لا يكون حصول الاشياء
بانفسها بل هذا حصول الاشباح مع ان المذهب لمحقق حصول بالانفس وفيه انه يحصل
الماهية الكلية ويعرض لها تشخص ذهني مماثل لتشخص خارجي يجزئي بصارت على
لذلك الجزئي دون غيره وليس هذا حصول الاشباح فان اشبح عبارة عن امر يكون
مبايناً لذى اشبح ولا يكون متحداً معه في حقيقة كصورة الفرس المنقوشة على اللوح وهذه
الماهية ليست كذلك فحصول الماهية الكلية هو حصول الاشياء بالانفس فتدبر وتبحث
الوجود الذي هو طول الذيل وهذا القدر يكفي ههنا قوله ان التعلق بين العالم والمعدوم
الصرف محال فيه خدشات آلاولى ما اوردته الفاضل على الجائسي بقوله لانه ذلك لان
قولنا زيد سيوجد قضيته صادقة وليس يحكم فيها على صورة زيد قائمة بالذهن والاكاث
القضية كاذبة لا متناع انتقال كمال عما قبل فيبطل على ذات زيد ليس بوجوده في الخارج
ولا في ذهن وهو معلوم لا متناع الحكم على الحصول المطلق فتحقق التعلق بين العالم
والمعدوم الصرف انتهى وقد سجد بحاجب عنها بوجه تنهما انا نختار ان المحكوم عليه نفس صورة
زيد وهي عنوان لزيد فالحكم عليها بسيوجيد ليس باعتبار نفسها بما هي صورة حتى يقال ان
انتقالها متناع بل الحكم عليها باعتبار انطباقها على المعنونة وهو زيد ولا ضمير فيه وتنهما ان
كلامنا مشد في المعدوم الصرف وديني الصورة المفروضة ليس بعدوم صرف لانه وان
ليس بنفسه موجود ولكن صورته موجودة في ذهن والمعدوم الصرف ما لا يكون ذاته و
لا صورته موجودة وما قال ذلك الفاضل من ان فشا الاستحالة اما كون التعلق اضافة
من شأنها ان لا تتحقق الا بعد تحقق الطرفين نفسها او امر آخر فان كان الاول فنقول
انه باطل لان احد الطرفين في الصورة المفروضة زيد نفسه وهو غير موجودا فالوجود
صورته مع تحقق الاضافة وهو التعلق بين العالم وذات زيد وان كان الثاني فلا بد

لا
كاليك
١٢٣
سلي
السيد الباق
١٢٤

التجويد الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق في وقت وجودها وان
 صفة العلم قديمة والمتعلق حادث وانت خير بان العلم لم يتعلق بشئ لم يصبه
 ذلك شئ معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما في المازل
 من بيانه حتى ينظر فيه ففيه انما لا نسلم اولاً ان احد الطرفين زيد بل صورته فانها المحكوم
 عليها باعتبار الانطباق وهي موجودة في الذهن ولو سلمناه فنقول ان الاضافة
 من شأنها ان لا تتحقق الا بعد تحقق الطرفين نفسها او صورتها فزيد وان ليس بنفسه
 في الذهن لكن صورته موجودة في الذهن فلا يلزم تحقق الاضافة بدون تحقق الطرفين
 ومنها ان المعلوم بالذات هو الصورة واما زيد فهو معلوم بالعرض فالمتعلق بين العالم و
 الصورة بالذات وبينه وبين زيد بالعرض فلا يلزم تحقق التعلق بين العالم والمعلوم
 الصرف فتدبر الثانية ما ادروا الفاضل الا لا هو رمى من ان التعلق بين العالم
 والمعلوم الصرف ليس بمحال فان تعلق العلم بالمعلومات يقتضي تعدد ما تمايزها في
 نفسها والمفومات كلها تمايزة بعضها عن بعض وليس لتمايز بينها موقفاً على وجودها
 في الخارج او في الذهن وتروا الفاضل الا لا ابادى بان اللاشئ المحض كيف يكون
 مستازواً لا نحو للشيئية سوى الوجودين الخارجيين والذهني والآثان ان الحوادث
 الغير المتناهية تكون موجودة في الدهر ويتعلق بها العلم فلا يلزم التعلق بين العالم
 والمعلوم الصرف ولا يذهب عليك ان هذا لا يجدي نفعا لان المتكلمين ينكرون الوجود
 الدهري والآثان ان هذا ليس بمختص بمكرى الوجود والذهني كما فهمه الشارح بل يراد
 على القائلين بالوجود والذهني ايضا فانه كما ان التعلق بين العالم والمعلوم الصرف
 محال كذلك الالتفات الى المعلوم الصرف ايضا محال مع ان الشخص الخارج للمعلوم
 في الخارج الغير الموجود في الذهن بنفسه يلتفت اليه وحكم عليه كقولنا زيد سيوجد فتدبر
 قوله التجويد آه توضيحه ان المتكلمين لما كانوا ينكرون الوجود والذهني وثبتون علم الله
 تعالى اذ لا قبل وجودات الممكنات ومن البين ان التعلق بين العالم والمعلوم الصرف
 محال فيلزم عليهم اشكال وهو سلب علمه تعالى قبل وجودات الممكنات فالتجويد الى

ع
 ٢
 ٣
 ٤
 ٥
 ٦
 ٧
 ٨
 ٩
 ١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

بالحواش تعالی عن ذلک علوا کبیرا و فیما ذکرناہ مخلص عن ذلک

ان صفة العلم قديمة وتعلق العلم بالحوادث حادث انما يتحقق وقت وجوده لا قبل وجوده
حتى يقال ان التعلق بالمعدوم الصرن محال ثم اعلم ان هذا الالتجاء لعله وجده بشر
في كتاب من كتب المتكلمين والذي في الكتب المتداولة لمعتبرة هو ان علمه تعالى
ازلي وتعلقه اذلية والمعلومات الحوادث كلها حاضرة عنده تعالى على السواء لا ازل
الى الابد لا ماضى بالنسبة اليه ولا حال ولا استقبال فلا أشكال عليهم ولا التجاء لهم قال
شراح التجويد انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبة الى جميع الالكنة على السواء فليس فيها
بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يصف
الزمان مقيسا اليه بالماضى والاستقبال واكصور بل كان نسبة الى جميع الازمنة على
السواء فالموجودات من الازل الى الابد مطبوعة له كل في وقته وليس في علمه كان
وكأن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وحكاياها
لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب دصاها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه
ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كما لعلم بالكميات انتهى وقال شراح الموقف
ناقلا عن كثير من الاشاعرة العلم بانه وجد شيء ولعلم بانه سيوجد واصحابان من علم ان زيدا
سيد ظل لبلد عند حصول لغد يعلم بهذا العلم انه دخل لبلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا
بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدهما الى علم آخر مستجد به يعلم انه دخل الآن بطريقان مختلفة
عن الاول والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة لكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه انتهى فتدبر قوله وفيما ذكرناه من
ان علمه تعالى واحد بسيط متعلق بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة في الخارج الواحد
فيه المتحدة في الوجود بحسب علمه تعالى قوله مخلص عن ذلك سى عن لزوم ان يكون
تعلق العلم بالمعدوم الصرن وجهه اخلص على ما قيل ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات
الخارجية ليس تعلقا بالمعدوم الصرن بل هو تعلق بالموجودات المتحدة في الوجود
وما قال الفاضل اللاهورى من ان المشار اليه لذلك هو لزوم ان لا يكون المستقر

فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور قلت قد حقق في موضعه
 حالما في الازل بالمحاذات فما يستقيم لكنه يخبر ان ذلك للاشارة الى البعيد وقلنا بشاربه
 الى القريب ثم اصغ الى ما افاده جدي كمال المحققين قدس سره من ان ما زعمه
 من ان الى خلاصا وليس المتكلمين مخلص ليس كما ينبغي بل المتكلمون وحده من حزب
 العالم سيان في عدم الخلاص لان المعلومات لما كانت معدومة محضه فقبل الوجود
 لم يكن الا صفة العلم قائمة بذاته تعالى او نفس ذاتها وظاهر ان اشئ لا يكون منشأ الانكشاف
 الا بعد تعلقه به والعلاقة قبل الوجود غير متصورة فلا ينفق ما قاله من ان علمه بسيط او
 اجمالي نعم للحكاية مخلص فانهم قالوا بالقدم الدرهي فلم يكن في الواقع مرتبة كانت للمكانات
 معدومة حتى لا يتصور العلاقة انتهى لمخصا واكتفى ان المتكلمين منكرون لبداية ان
 التعلق بين العالم والمعدوم الصرت محال بل جودوا بالتعلق بالمعدوم وزعموا ان التميز
 العلمي للمعلوم كان لتعلق العلم به كذا افاد المولى المحقق الرئيس المرقق افاض السرفي صنفه
 علينا قوله فان قلت العلم الاجمالي آه علم ان العلم الاجمالي ربما كان يطلق على العلم بالقوة كما
 اذا علمنا قاعدة كلية فقلنا انه حصل لنا العلم الاجمالي بجزئياتها اي العلم بالقوة بها فانما تستنبط
 من تلك القاعدة الكلية فم المصترض بالعلم الاجمالي اللواجب هذا العلم وقال ان العلم
 الاجمالي ليس علما بالفعل بل هو علم بالقوة فيلزم المحذور وان لا يكون الله تعالى عالما
 بالفعل بالمحاذات في الازل قوله قلت قد حقق في موضعه آه توضيحه ان تعقل نفوسنا
 للاشياء علم بسيط اجمالي يجعله فلا سفة مستفاد النفوسنا من المبادي العالية ولما كانت
 النفس مدبرة للبدن وتحتاج في تدبيره الى تفصيل فتفصل ذلك العلم الاجمالي البسيط
 الفاوض من المبادي العالية فالتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس فلو لم يكن الجسم
 الاجمالي علما بالفعل لم يكن نفوسنا عالمة للاشياء باستفادات من المبادي العالية وهذا
 كما ترى فافهم المصترض من ان العلم الاجمالي هو العلم بالقوة ليس مما يصنف اليه فان
 العلم الاجمالي وان كان يطلق على العلم بالقوة لكن العلم الاجمالي الذي كلفنا فيه علم بالفعل
 ونظيره على ما ذكره بهمنيار في التحصيل ان شخصك ذاتفه بسؤال فيخطر بالبال جوابه بخيارا

اي سؤالا
 في علمه الملك
 والدين قويا
 في علمه
 في علمه

ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو لتعقل البسيط الذي يحيطه الفلاسفة مستقفاً من
المبادى العالیه و التفصیل انما هو للنفس من حیث هی نفس قالوا و التعقل الاجمالي
للمبادى هو الخلاق للصور التفصیلیة فی الخارج و لکن نقول ان لتعقل الاجمالي
فینا ایضاً مبداً للصور التفصیلیة فی اذاتنا و انما اشبهنا الکلام فی هذا المقام لانه من
اصول العقائد الدینیة و قد کثر فیہ تعارک الاراء و تصادم الاحوال و لم یات جمهور
المستکین فی هذا البحث بشئ یخلق بقلب الاذکیاء

ثم تفصله شیئاً فشیئاً فالعلم الذي يحضر عند السؤال مشتمل على التفصیل الذي بعده و هو
حالة بسیطة مبدء التفصیل الذي يقع بعده و هو غیر الملكة التي کنت تقدر بها على
جواب السؤال فان تلك الملكة كانت حاصلة لك قبل السؤال ایضاً و هذا نظیر للتفهم
لیسهل فهمه على المتعلمین فانهم قوله قالوا و لتعقل الاجمالي آه الغرض منه بیان بعض اسامی
العلم الاجمالي فمنها الخلاق للصور التفصیلیة فی الخارج و هنا سمي به لان المبدأ الاول تعالى
او لتعقل خلاق للصور التفصیلیة فی الخارج و خلق المبادى انما هو العلم فان النظام الیوم
یمل علی ان خالقه علمه و لا ثم اوجده باستحکام و استیثاق فصار لذلك العلم الاجمالي دخل
فی هذا الخلق فلما سمي بالخلاق هنا عند من لا یقول بعینیه العلم الاجمالي للواجب تع
و اما عند من یقول بها فوجه التسمیة ظاهر فان الواجب خلاق فكذا لك ما هو عینه و
من هنا یفطن ایضاً ان العلم الاجمالي علم بالفعل اذ لو لم یکن علماً بالفعل کیت یكون
له دخل فی خلق الصور التفصیلیة و کیت یكون خلاقاً لها و نفس علیه لتعقل الاجمالي
فینا ایضاً فانهم قوله و انما اشبهنا جمل ان یكون من الاشباع بالشین المعجمة و الباء
الموحدة و العین المهملة سیر گردانیدن یقال اشبعته من الجوع کذا فی الصحاح او من
الاسباع بالسين المهملة و الباء الموحدة و یغین المعجمة تمام گردانیدن نعمت را بر کس
کذا فی الصحاح قوله فی هذا المقام ای فی رد دلیل الفلاسفة علی قدم العالم قوله لانه
لے لان حدوث العالم قوله تعارک آه التعارک الازدحام و التصادم باهم
لوفتن و برهم زدن و الذکا و شدة قوة للنفس معدة لا کتساب لا فکا رویی هذه القوة لانه

بل جہدوا فی ایراد المنوع البعیدۃ التي یا باہا الطبع المستقیم اشد الا باذقی نفوس
الناظرین فیہا ما تکرر الی مذہب حکما بل لا یمتۃ التي اورودہا ایضا شانہم ذلک
بلا استراو ثم اقول کما ان البعد المکانی قنایہ ومع ذلک تکرر فی العقل المشوب
بالوہم ان ہنا امتدادا غیر قنایہ والعالم واقع فی جزو من اجزاء کذلک الامتداد
الزمانی قنایہ وان کان الوہم ینبوع عن تناہیہ ویوہم ان ہنا امتدادا زمانیا
غیر قنایہ کما ینبوع عن تناہی الامتداد المکانی ویوہم ان ہنا امتدادا مکانیا
غیر قنایہ فلما لا عبرۃ بحکم الوہم فی الامتداد المکانی لا عبرۃ بحکمہ فی الامتداد الزمانی
قوله بل اجتہدوا اسی جمہور المتکلمین قوله فیہا اسی فی تلك المنوع البعیدۃ قوله اورودہا
اسی اورودہا تلك المنوع البعیدۃ قوله ذلک اسی الیل الی مذہب حکما وقوله ثم اقول
آہ دفع دخل مقدر تقریرہ ان العقل یجزم بداہتہ بعدم تناہی الزمان فان کل ما
یفرض شیأ سبأ یتعقل العقل امتدادا قبلہ ایضا وکذا افصار الزمان ازلیا بداہتہ
وہو مقدار للحکۃ فی ازلیۃ ایضا وہی عرض لا بدلہ من محل فیکون الجسم المتحرک ازلیا
فیلزم قدم العالم مع ان الشئ بعد واثبات حدوث العالم وابطال الیل قدمہ توضیح
الرفع ان البعد المکانی قنایہ بین حکما و المتکلمین مع ان العقل لبشوب الوہم
یتعقل عدم تناہیہ بداہتہ ویفرض فوق المحدود ابعادا فہذہ البداہتہ عند ذوی الباب
بداہتہ الوہم فلذلک نقول ان الزمان قنایہ وحکم العقل بعدم تناہی الزمان بتسلط
الوہم فلا یعباہہ والتخیل بان اخراج الید من المحدود الی الفوق ممکن فیکون فوق
بعد مکانی فخیل خال عن العقل ما تری ان المحدود لیس له حد محدود بل حیث انقطع
البعد المکانی فہو محدود فاما معنی اخراج الید من المحدود الی ما ہو لاشی محض ثم علم ان
الشراح لم یحقق سلك فی الرفع مسلکا بعد تسلیم وجود الزمان والا فیکفی فی جواب
الدخل ان یقال ان الزمان عند المتکلمین امر وہی لا وجود له صلا فلیس ہو من
العالم ولا یتصف بان یکون قد یا او عا دنا فتفکر و تذکر اذہ سلف قوله ار تکررہ الآثر تکرر
تکلیہ کردن بر مکان و اشوب آمیختن کذا فی الصراح قوله فیو الیہود و روشن ازجائی

ايضا وقولهم انا نجزم بتقديم بعض اجزاء الزمان على بعض وان لا يكون الاستدلال
كذلك الا اذا كان له راسم موجود ومنوع فانا نجزم في الاستدلال المسمى في ايضا
بالقديم والتاخر من اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون له راسم موجود

يقال بناء على ما تنبته انا دفعة عن نفسي كذا في اصرار قوله وقولهم انا نجزم آه
وضع الاستدلال بعضهم الوارد على القدم وتقرير الاستدلال ان بعض اجزاء الزمان
مقدم على بعض بحيث لا يجتمع القبل وبعد هذا بدسي فالزمان امر غير قابل لكان
الزمان موجودا في الخارج لزم اتصال الموجود بالمعدوم وهو محال فالزمان امر
غير موجود في الخارج وظاهره ليس ختم اعيا محضا كاياب الاغوال الا ترى ان
تقدم بعض اجزائه على بعض مستحق في الواقع بلا تقدير مقدري فيكون من الاشياء
التي لها منشأ وتزاع وذلك لمنشأ راسم وهو الآن السيال الموجود في الخارج
فلما ان الحركة التوسيطية الموجودة في الخارج ترسم في الخيال حركة قطعية كذلك
يرسم هذا الآن السيال هذا الاستدلال المسمى بالزمان في الخيال ولا بد من قدم هذا
الآن السيال اذ لو انعدم فانهما في الآن وفي الزمان شيئا فشيئا على الاول
يلزم تتالي الاثنين وهو باطل وعلى الثاني يلزم انقسام الآن السيال وهو كما ترى
ولما كان هذا الآن السيال قديما وبينه وبين الحركة التوسيطية انطباق فيكون الحركة
التوسيطية قديمة ولا بد لها من جسم متحرك نزل قديم فثبت قدم العالم وهو المطلوب يدور على هذا الاستدلال
ايرادا والآية الاول ان المتكلمين قالوا بكون وجود الجبر الذي لا يتجزى فالزمان
بمعنى الامر المستبعد يجوز ان يكون مركبا عنهم من الآفات المتتالية فلا يكون الزمان
امرا متصلا حتى يلزم اتصال الموجود بالمعدوم على تقدير وجوده في الخارج فيجف لا يكون
له راسم موجود والآية الثاني ما افاده الله بقوله فانا نجزم آه توضيحه ان المكان
عند المتكلمين عبارة عن البعد الموهوم وهو الفراغ الذي يشغله الجسم على سبيل
التوهم وانا نجزم بماهية في الاستدلال المسمى في التقديم والتاخر من اجزائه بحسب
الوضع الا ترى انا نحكم بان البعد الذي هو عند مقعر فلك القمر مثلا اقدم وضعنا

بل نقول توهم هذين الاستدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين تقتضي متناهما
 واذا كان الزمان متناهما لم يكن قبله شيء لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدود
 بالنسبة اليه من البعد الذي هو في طبقة الهواء والذي عندها اقدم وضعاً من كذا
 عند المار وهكذا لا يلزم من هذا الجزم والحكم ان يكون البعد المتصف بالتقدم و
 التأخر موجوداً في الخارج او يكون له راسم موجود في الخارج بل البعد المتوهم وهي
 محض الوهم مجبول على تخيله بانه ثابت في نفسه فذلك الاستداد الزماني المتصف
 بالتقدم والتأخر بحسب الاجزاء يجوز ان يكون وبها محضاً ليس بوجود في الخارج
 ولله راسم موجود فيه وليس هو مناطاً للتقدم والتأخر في الاشياء الاخر كما يتوهم في
 بادى الراى بان طوفان نوح انما قدم علينا لان زمانه مقدم على زمان تابل التقدم
 والتأخر في الاحداث منسوب الى ارادة الباري جل جلاله وقد مر منه فتذكره وآيات
 الثالث انما سلمنا ان الاستداد الزماني راسماً هو الآن لكنه لا نسلم انه قديم بل هو معدوم
 اما عند المتكلمين فعدمه ليس في الزمان ولا في طرفه كما ان عدم المكان عندهم ليس
 في المكان ولا في طرفه واما عند الحكماء فعدمه في الزمان الا انه لا على سبيل الانطباق
 حتى يلزم انقسام الآن بانقسام الزمان فاستدلوا بقولكم اذ لو انعدم آه غفلة
 عن المذهبين فلا تغفل قوله بل نقول آه اضراب عن قوله ثم اقول آه واحمال
 ان ما ذكر سابقاً يدل على ان لاتناهي الزمان يجوز ان يكون كلاتناهي المكان
 من احكام الوهم والآن نقول بالاضراب ان الامر في الواقع كذلك فان الاستدأ
 المكاني والزماني لو كانا غير متناهيين في الواقع يجري الكبريان فيهما فالبرهان وال
 على امتناع كون هذين الاستدادين غير متناهيين فتوهمها غير متناهيين براهنة
 الوهم قطعاً قوله واذا كان الزمان متناهما آه دفع لما يقال في اثبات قدم الزمان
 من ان الزمان لو كان حادثاً تقدم عدمه على وجوده فتقدم انفاً كذا وهذا هو مقتضى
 الزماني وهو يقتضي ان يكون المقدم في زمان والتأخر في زمان فيلزم وجود الزمان
 حال عدمه بهت وتوضيح الدفع ان الزمان اذا كان حادثاً متناهما لم يكن قبله شيء قبله

٢
 كما هو المتعارف
 من فقه
 حجة
 حجة
 من حجة

متمناه حال قرارة من له طبع سليم وفهم مستقيم المولود محمد عمر سلمه الله
 خالق القوى والقدر ذلك لشرح على وتروده الى حين اقامتي بالبلدة المعروفة
 بجوف نغور افاض الله على اهلها السرور بهد رسته من هو ذو المروءة والاعتنان
 صاحب الجود والاحسان خالص النية في احياء الشريعة صادق الطوية
 في علماء السنة السنية حاج الحرمين الشريفين الشيخ محمد امام نجاشي بجوف نغور
 اداسه الله الباري وقد كانت الحاشية التي علقها على ذلك الشرح استاذ
 اساتذة العالم البحر المهمام القطم رئيس المحققين امام المدرسين من هو علم جدي
 وانتهى اليه بواسطتين سلسلة تلمذى كمولانا نظام الملّة والدين محمد السهالي
 للكنوي اسكنه فراويس الجنان القادر القوى وافية محل المغالقة وفتح ابواب
 المضائق محتوية على تزيينات انيقة وتحقيقات رشيقة ومن علق عليه بعد ما
 فقد اخذ ما اخذ منها وهذا المعترف بقصور الباع قد اقتفى اثر ذلك المقدم
 رجاء ان يفاض عليه ببركة فيض المنعم ولقد استراح قلم التحرير يوم ميلاد
 النبي كالبدرا المنير الرابع عشر من شهر الجادى الاول المنسلك في سنة
 العاشرة من العشرة السابعة من المائة الثالثة من الالف الثانية
 من هجرة سيد البشر نبينا محمد عليه وآله صلوة الله الصديق احشترنا في زمرة
 الاتقياء وجنبتنا عن شرور الاشقياء واجعل هذه الحاشية خالصة
 لوجه الكريم انت استعان بعين الحكيم والرباد من خلال
 الزمان النظر فيها بعين الاحسان ان وقع الخطا
 تعليم الاصلاح فقلنا يخلو الانسان عن
 الزلل انما هو شان الحق القادر الال
 اللهم صل وسلم عليه وآله
 تمت

خاتمة الطبع

الحمد لله الذي علمنا الكلام والصلوة والسلام على رسوله سيدنا محمد خير الانام وعلى آله
 وصحبه ما حصى الظلام اما بعد فيقول العبد الضعيف محمد عبد الهادي الانصاري القرطبي محلي
 غفر له ان شرح العقائد العضدية لمحقق الملة المحمدية البالغ في المعقول اقصى الغايات
 والسابق في مضمار النقول غنى النهايات جلال الملة والدين محمد صديقي الدواني ذي التصانيف
 الكثيرة والتاليفات الشهيرة منها رسالة في اثبات الواجب وانموذج العلوم وثلاث حواشي
 على شرح التجريد للعلامة القوشجي بحر العلوم وحواش ثلاث على شرح المطالع وحاشية على شرح الشمسية
 للقطب الرازي وشرح التهذيب للعلامة سعد الدين الفتازاني وغيره وقد اخذ الفنون
 العقلية والنقلية من والده سعد الدين بن اسعد ومن غيره اساتذه البرية وهو قد سمع
 صحيح البخاري من الشيخ الامام شمس الدين محمد بن محمد بن محمد الجرمي واخذ العقلية
 من الائمة الاعلى منهم السيد السند زين الملة والدين علي الشريف الجرجاني لما كان شرحا
 غني عن المصباح بالاصباح وعن المفتاح بالافتاح فتوجه اليه الكبار فصادت الحواشي عليه
 كثيرة مفيدة للطالب افادة جلية الا ان بعض الحواشي عليه حتمت وبعضها لوجازتها لم يكتب
 عليه بحرا القمقام والنخير العهام مولانا محمد عبد الحكيم المتوفى سنة خمس وثمانين بعد الالف
 والمائتين حاشية يكون نفعها عاما وضبطها تاما محتوية على تحقيقات انيفة ومحررة على تدقيقات
 بريئة معينة للمشتي ومفيدة للمبتدي سماها بكل المعاني حاشية شرح العقائد فتوجه الى طبها
 محسود الاقران المولوي ابو الفيز محمد يوسف حماه الله عن التلف والتاسف
 تبصيح العالم البليل والفاضل الجليل اخينا المولوي محمد عظيم الله
 عافاه الله واسرعه مارج الكمال رقاؤه وكان ختتام
 الطبع شهر ربيع الثاني سنة ١٢٨٤ من الهجرة
 رسول الثقليين صل على
 خالق القمرين

بين معناه الحقيقي والمجازي قوله من حيث الاعتقاد لا يخفى على الماهران هذا التقيد
 يخالف ظاهر ما صرح به النبي عليه السلام في تعيين الفرقة الناجية هم الذين على ما انا عليه
 وصحابي فان معناه الفرقة الناجية هم الذين على طريقة كان النبي عليه السلام عليها وصحابته
 ولا خلاف في ان التقض منفع لان من كان على طريقة النبي وصحابه عليه السلام لم يكن
 عاصيا قوله استقلال كشم يعني ان المراد من عدم الدخول قلة كشم فان القليل كالمعظم
 قوله ترغيبا يعني انا قال عليه السلام بعدم دخولهم ترغيبا اه لان عدم دخولهم انا هو باعتبار
 العقائد قوله ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة فانهم يتبادرون في انكار الحديث
 بمجرد الاستبعاد من غير قيام البرهان على النقي كما انكروا الصراط بزعمهم التعذيب للانبياء صلوات
 وهذا بقبر فان الميت جماد وغير ذلك كما لا يخفى وقيل ليس المراد من استرسالهم مع عقول
 دون الاشاعة انهم لا يعتدون بتأويل النقل وتطبيقه على ما يدل عليه العقل بل يحكون
 بما يدل عليه العقل بدون الالتفات الى النقل وتأويله اذ ان الاشاعة مع قيام الدليل
 العقلي لا يلتفتون اليه بل يتبعون الظواهر وان خالفت العقل كيف فانهم اولوا كثير من بطونهم
 بالدليل العقلي فان كل متفتون على ان العقل مقدم على النقل ولذلك لو ايدوا الاستواء
 على العرش وجاز الربا في غير ذلك بل لفرق ان الاشاعة يقولون بان حسن الاشياء وقبحها
 شرعيان فمجرد الاشاعة حسن شئ وقبحه لمحض تعيين الشارع بدون ان يكون في نفسه حسن او قبح فمجرد
 الشارع بدون التفتيش في اوامره ونواهيه بخلاف المعتزلة فانهم لما قالوا ان الاشياء
 حسنا وقبحا في نفس الامر وقدرها فقها انما هو قد خالفها والواجب لا تباع لما في نفس
 الامر فبما يتوقفون في الظواهر في اول الامر حتى يجدوا ما في نفس الامر انه مخالف لها فياخذوا
 الظواهر اذ موافق فيستحبون قاتل ولا تباع الهوى وقيمة انسانا ان المعتزلة توقفوا اولاً في
 ظواهر اوامره ونواهيه حتى يجدوا انه مخالف للعقل فياخذوا عن ظواهرها اذ موافق فيستحبوا
 لكن لا يقض ذلك الى عدم اقتدارهم لما روي عن النبي وصحابه عليهم السلام لان المراد
 من الاقتدار الاتباع لما روي عنه اذ لم يكن مخالفا للعقل لان العقل مقدم على النقل اجماعاً
 فكون المتوقف لان يظهر انها مخالفة للعقل لا لا يقضيه عدم نجاحهم بل يكاد يحسن كما لا يخفى

على
 العقائد
 بغيره

قوله كالشيعة آه وانت خبير بان سياق الحديث اشعر بان الناجية هي التي تكون على طريق
كان النبي عليه السلام واصحابه عليه سواد اخذ ذلك لطريق عن الاصحاب او عن غيرهم
قوله في كل عصر في كل عصر كان سواد كان عصر الصحابة او غيرهم وهذا رد على من قال
لا اجماع الا للصحابة او يقال في كل عصر من زمن المجتهدين موافقا لما ذهب اليه بعض
من ان يرجع لبعض قاص في صحة انعقاده قوله تقدم عدمه اي بمعنى سلب لوجود
ولو في مرتبة الذات وهذا السلب غير مناف لاتصاف الماهية بالوجود في غير تلك المرتبة
فلا يرد ما قيل انه يلزم التناقض لان العلة في آن حدوث المعلول مستحقة البتة وكذا
اجزائها فيلزم اجتماع الوجود والعدم في ذلك لان قوله يقال معصية لك الكتاب ه
كانه انما قال مراده من هذا الرجل فلا طون للنقل عنه احدث و الظاهر من احدث
احدث الزمان في قوله لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة لان الحكيم من هو صاحب هذا الاصل
وانما هذا فلا طون من الحكماء والنقل عنه القول بقدم النفوس والبعث والنقل احدث
فيحصل لتوفيق فلا يترجم ان قدم العالم من حول الحكماء واذا كان التوقف فيه موجبا
لما ذكره فصحح المخالفة بالطريق الاولى قوله استدلال فلا سفة على من سبهم وهو قدم بعض
اجزاء العالم بشخص حاصل لاستدلال ان ما لا يتوقف الممكن في الوجود على خارج منه فلا يخلو
اما ان يحصل في الازل ام لا فعلى الاول يلزم وجود الممكن في الاول لوجوب تحقق العلل
عند تحقق العلة التامة ففرض انتفاء الممكن بانتفاء لازمه فرض محال لاستلزامه اجتماع
الوجود الممكن مع عدمه فبطل ما قيل يجوز انتفاء المعلول في الازل بانتفاء لازمه مع
تحقق العلة التامة وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون حدوث الممكن بلا حدوث امر
فيلزم وجود الممكن بلا تمام العلة التامة وقيل ايضا يلزم تخلف لكفاية ذلك لبعض في
وجوده وهذا انما يصح لو فرض وجود بعض علة قبل حدوث الممكن وكفاية ذلك لبعض في وجود
وهو غير لازم واما ان يكون حدوثه بحدوث امر فيتسلسل قوله نعم لا يلزم الا انلية جنس هذا
المعنى اي الامر الكلي المشترك بين المعينات الذي هو عنوان لملاحظتها كمفهوم الحركة والزمان
والاستعداد ونحوه اي نحو الجنس كقوله فاما دعوى آه هذا اشارة الى رد ما يرد على قوله

ع
في وقت
م
المعنى
المتن

واثبت خبره وتقريره ان التسلسل في المعدّات وان لم يكن مستحيلا لكنه يستلزم لمطلوب هو قدم
 بعض اجزاء العالم وبيان الاستلزام من وجهين احدهما ان المعد لا بد لوجوده وعدمه
 من زمانين والالكانا معا فاجتمع الوجود والعدم والزمان مقدار الحركة الفلكية فلا بد من
 جسم متحرك بحركة سرمدية والالانقطع الزمان وبانقطاع الزمان ينقطع سلسلة المعدّات
 ومنه يلزم التسلسل المستحيل وثانيهما ان تقدم المعدّات بعضها على بعض تقدم لا يجامع للمتناهي
 وهذا التقدم من الاعراض الاولى للزمان فوجودات المعدّات الغير المتناهية تستدعي
 وجود الزمان الغير المتناهي والزمان مقدار الحركة فيقتضيه حركة سرمدية لوجود اكبرهم ووجه
 الرد على الاول لانهم ان لوجود المعد وعدمه لا بد من زمانين وقوله والالكانا معا قلنا
 هم اذ يجوز تقدم وجوده على عدمه كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ولو سلم فلانهم كون
 الزمان مقدار الحركة او نفس الحركة اذ يجوز ان يكون الزمان ما يعبر عنه بالفارسية بزرگي هو
 غير مستلزم لوجود الحركة اذ نعلم بالضرورة تحقق ورنگي وان لم يوجد الحركة هلا كما لا يخفى
 على صاحب لوقوف وما اوردته ولا ثبات كونه نفس الحركة او مقدارها لم يتم ولو سلم كونه نفس الحركة
 او مقدارها فلانهم كونه حركة متحرك واحدا ومقدارها لم لا يجوز ان يكون المتحرك بحركة و
 مقدارها معدّات غير متناهية وبهذا التفصيل تقدر على الرد على الوجه الثاني لبيان الملازمة
 فلا حاجة الى تفصيل قوله وكذا ادعوى كون المعدّات آفة هذا ايضا رد لما يرد على قوله وثبت
 وتقرير ما يرد ان المعدّات من جملة الاحداث ولا بد لكل حادث من مادة لانه قبل وجوده
 ممكن لا امتناع الانقلاب والامكان وجودي لما تقر في موضعه وليس بجوهر ايضا فيستغنى
 محلا موجودا ليس هو نفس الحادث لا امتناع تقدم شيء على نفسه ولا امر منفصلا لا امتناع قيام
 اسكان لشيء بالامر المنفصل بل متعلق به اما تعلق المعروضات بعارضات ان كان الحادث عرضا
 او تعلق المحل بالحال ان كان الحادث صورة او تعلق المدير بالمدير ان كان الحادث
 نفسا وعلى التقادير لا بد من جسم مشتمل على المادة البتة ثم ان تلك المادة ليست حادثة
 والالكانت لها مادة اخرى فيسلسل القول وايضا لو كانت حادثة لكانت لها مادة ايضا
 فيكون المادة الاولى اما عرضا او صورة او نفسا وكل باطل وما القول بتواردها على المادة

فغير ظاهر اذا حركت الفلكية وكذا مقدار المعدلات مع عدم استلزامها لتوارد الصور على المادة
 الفلكية اذ الا فلاك عندهم قديمة بواردا وصورها الشخصية كالنوعية والجنسية ويمكن ان يقال
 على تقدير حدوث العالم لا بد من انتهاز المعدلات على الاطلاق الى المادة والمتواردة
 عليها الصور اما الانتهاز الى المادة فلما سبق من ان لكل حادث لا بد له من مادة قديمة
 واما توارد الصور فلان الصورة الشخصية ليست قديمة ولا يخلو المادة من مطلقها ايضا
 فمحصل ما يرد ان المعدلات مطلقة فيلزم المادة وهي قديمة لثبوتها على القول بتسلسل
 والمعدلات ما ادعينا من قدم بعض جزاء العالم فيتم اليل وان دفع المنع واما تقريره وما يرد فهو
 ان يقال لا نسلم ان الامكان يستدعي محلا موجودا ان اراد به الامكان الخاص هو نسبة
 بل كيفية نسبة غير متفكرة الى محل موجود في الخارج وسلم استدعاه لمحل موجود في الخارج
 ان اراد به الامكان الاستعدادي لكن لا نسلم من عدم سبق الامكان الاستعدادي
 لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الغير وانما يلزم لو لم يكن الحادث قبل الوجود متصفا
 بالامكان الخاص لا يقال ان الامكان وان لم يكن موجودا في الخارج لكن يتصف بالاشياء
 في الخارج لانه على تقدير عدمية الامكان يكون هو الاشياء محض في الخارج فاشي كيف يتصف
 في الخارج بلاشي في نفسه اما الانقلاب فغير لازم على تقدير عدم اتصاف الاشياء في الخارج
 اذ الممكن ما يتزع منه لعقل هذا المفهوم انتزاعا لا ياباه لعقول السليمة وهذا المفهوم يتحقق و
 ان لم يتصف به الاشياء في الخارج وليس معنى الممكن ما يتصف بالامكان في الخارج لما مر
 ان الامكان امر معدوم في الخارج وبما قرنا ايضا ندفع ما قيل من ان اتصاف الاشياء
 بصفة في الخارج لا يستلزم ثبوتها فيه فان الموجودات تتصف في الخارج بالوجود الذي
 هو امر معدوم فيه وان لم يكن موجودا فيه وتوجه الاندفاع ان الموجود ما يتزع منه الوجود
 بالنظر الى الدليل او بدون كيف لا وان الوجود على تقدير عدمه في الخارج لاشي محض فيه
 فكيف يتصف به الاشياء في ظرف كونه لاشياء محضا فيه ويمكن ان يقال ان الاتصاف
 اعم من الاتصاف الانضمامي والانتزاعي والاتصاف الانتزاعي لا يستدعي ثبوت كاشية
 في ظرف الاتصاف ولا يتعقل مثل ذلك في الامكان اذ هو من الصفات العقلية لكونه من

لوازم الماهيات لا دخل للوجود الخارجى فى استزاعه قائل وعلى الدليل شبه كثيرة قوله يجوز
ان يكون وجود الممكن فى الازل محالاً يعنى يجوز ان يكون وجود الممكن غير جائز فى الازل
وان كان صفة الامكان اى جواز الوجود فى الجملة متحققاً فى الازل اذ لا يلزم من جواز تحقق
الوجود فى الجملة سواء كان فى الازل وفيما لا يزال جواز تحقق الوجود فى الازل والحال
ان الامكان وان تحقق فى الازل لكن لا يلزم منه جواز تحقق الممكن فى الازل فان قيل
فى اثبات الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمراً فى الزمان لم يكن هو فى ذاته مانعاً من قبول
الوجود فى شئ من اجزاء الازل فيكون عدم استمراره فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى
ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه به فى كل منها
لا بد لا فقط بل ومعايضاً وجاز اتصافه به فى كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر
فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فانزلية الامكان مستلزم لامكان الازلية فاقول هذه
الشرطية اى قوله ان امكانه اذا كان مستمراً فى الزمان لم يكن آه ممنوعة فان امكان عدم
الزمان الخاص مستمر مع عدم استمراره تحقق ذلك لعدم بالامكان اذ تحققه ممتنع فى ذلك الوقت
وجب يجوز ان يكون وجود شئ متافهياً بالذات للازل فيمتنع فيه بالذات وقد اجاب بـ
فى بعض سائله بان قوله فاذا نظر الى ذاته لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها ان اراد ان
قوله فى شئ منها متعلق بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمتنع فى شئ من اجزاء الازل من الوجود
فهو بعينه اذلية الامكان ولا يلزم منه عدم منه من الوجود الازلى وهو امكان الازلية وان
اراد ان ذاته لا تمنع من الوجود فى شئ من اجزاء الازل بان يكون فى شئ منها متعلقاً بالوجود
فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب قول اريد ان ذاته
لا تمنع من الوجود فى شئ من اجزاء الازل قوله فهو بعينه امكان الازلية قلنا ممل اعلم منه
فان جواز التحقق فى كل واحد من اجزاء الازل اعلم من جواز التحقق فيها على سبيل الاستمرار
والمدام ولهذا احتج السيد بعد قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود
فى شئ منها الى قوله بل جاز اتصافه به فى كل منها لا بد لا فقط بل ومعايضاً فالمصادرة غير
لازم وقد اجاب شارح التمهيد بان قوله لا بد لا فقط بل ومعايضاً ممنوع انتهى فان قلت

اذا سلم كون استمرار الامكان مستلزما لاستمرار عدم المنع عن قبول الوجود في جميع اجزاء الازل
فقولنا لا بد لابل ومعالا يقبل المنع اذ على تقدير استمرار عدم المنع عن اتصاف الوجود بغير
استمرار العلة يستمر وجوده وبعبارة اخرى انه لو كان عدم منعه استمرارا في جميع اجزاء الازل
ليكون وجوده غير منافي لشي من تلك الاجزاء فيج اذا فرض دوام علته يدوم هو بدوامها فبانه
دوام وجوده بالنظر الى ذاته فقد ثبت جواز اتصافه به لا بد لا نقطيل ومعال ايضا وهو المطلوب
قلت عدم المناقاة لواحد واحد لا يستلزم عدم المناقاة لكل واحد على سبيل الاجتماع وكذا
صحة الاتصاف بالوجود في كل منها لا يستلزم صحة الاتصاف فيها على سبيل الاجتماع وقد
بالنقض ببعض الموجودات التي تقتضي لذاتها عدم اجتماع اجزائها وتقدم بعضها على بعض
كالزمان اذ على هذا يلزم امكان وجود كل واحد من تلك الاجزاء ونظرا الى ذاته وبتحقيقنا
ظهر اندفاع ما قيل ان منع كون امكان الوجود الازلي في الازل لكن لا مجال لمنع كون
امكان وجوده اللايزالي في الازل على ما بينوا ان امكان الاحداث في الازل لا يلزم
الانقلاب في المستل ان يقول كلامنا في علته وجود الاحداث فاذا تحقق جميع ما لا بد منه
لهذا الوجود في الازل لا شك ان امكانه ايضا متحقق فيلزم ان يتحقق الاحداث
في الازل فيلزم قدم الاحداث ووجه الاندفاع ان تحقق الامكان في الازل لا ينافي ما لا يلزم
تحقق وجود الممكن فيه والجبب نمانع جواز تحقق الممكن فيه لا تحقق صفة الامكان فيه كما
فهم الباحث وقد جيب ايضا بان فرض تحقق جميع ما لا بد منه للوجود اللايزالي في الازل انما
يستلزم كون الاحداث في الازل موجودا بالوجود اللايزالي وهو غير محال بل هو واقع ضرورة
ان الموجود يوم الجمعة منتصف يوم الخميس يكون موجودا يوم الجمعة والمنحال كون الاحداث
موجودا بالوجود الازلي وهو غير لازم اقول لوجود اللايزالي مشتمل على نفس الوجود وصف
اللايزالية فتحققه في الازل مستلزم تحقق نفس الوجود فيه ووصف اللايزالية فيكون
ازليا ولا يزالا معا هت وما اورد من المثال من ان الموجود يوم الجمعة منتصف
يوم الخميس يكون موجودا يوم الجمعة فلا طائل تحته اذ هو غير منتصف في يوم الخميس بالوجود صلا
فضلا عن الوجود في يوم الجمعة نعم يصدق يوم الخميس انه موجود يوم الجمعة وكذلك الاحداث

القول
بأنه لا يلزم

ليس متبصفت في الازل بل لوجود اللايزال لكن بصديق فيه انه موجود فيما لايزال لكن صدق
 المطلقة وانما قد اجاب بشئ في بعض رسائله باختيار الشق الاول منهج آخر حيث قال نا
 اختيار من شئ الترويد ان موثر العالم مستجمع في الازل بجميع شرائط التأثير قوله فيلزم قديم
 الاثر واللا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال قلنا لا نسلم استحالة على الاطلاق
 بل ان كان الموثر موجبا بالذات وانما اذا كان مختارا فيجوز ان يتعلق بالارادة في الازل
 بوجوده فيما لايزال اذا اثر المختار انما يكون على وفق ارادته فاذا لم يكن وجوده في الازل
 مراد لم يوجد فيه فيصدر الاحداث عن القديم المستجمع بجميع شرائط التأثير وان كان الارادة
 وتعلقها انزيا فليكن بيان امتناع هذا وروبان استحالة ما ذكرتم بنية اذ لا شبهة في امتناع ان
 يوجد الموجب بجميع شرائط الاسباب ولا يوجد الموجب سواء كان الاسباب بالذات او بالاختيار
 وما اورده ايشم بانه ان اريد انه تحقق في الازل جميع ما لا بد منه في وجوده فيما لايزال فنختار
 انه يتحقق ولا يلزم منه ازلية المراد فبما بحث لما تقدم من ان صفة وجود الاحداث ووجوده
 فيما لايزال لو كان ادليا لزم وجود الاحداث مع وصف اللايزال قوله انت تعلم الى قوله
 فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض قد سبق ان الجيب لما منع جواز تحقق الممكن في
 الازل لا يتحقق صفة الامكان فيه وهو جواز التحقق في الجملة قال بعض الفضلاء ان ايشم
 تني الكلام على ان المراد من الوجود في الاستدلال هو كون شئ موجودا من غير وصف لازمة
 ولايزال الية كما هو الظاهر ولهذا زيف الجواب باختيار الشق الاول ومن لوازم تحقق
 جميع ما لا بد منه في كون شئ موجودا في الازل تحقق امكان وجوده الازلي في الازل اما
 نفس الامكان فلان العلة التامة تقتضي الوجود فلو امتنع لزم اجتماع الوجود والعدم واما امكان
 الوجود الازلي فله عدم تخصيص ذلك لوجود وقت دون وقت فاما وقت فرضت العلة التامة
 وجود ذلك لوجوده فيه لكونه علة له من غير تقييد فاذا فرضت في الازل وجود ذلك لوجوده
 فيه فامكانه فيه بالطريق الاولى وايضا لو لم يكن تحقق امكان الوجود المطلق مستلزما لتحقيق
 امكان الوجود الازلي فيه لم يكن الوجود المطلق ممكنا فيه بل انخاص وهو اللايزال في وقوله في
 الازل في كون شئ موجودا في الازل متعلق بتحقيق جميع ما لا بد منه نحصل كلام ايشم

على هذا التوجيه ان من لوازم تحقق جميع ما لا بد منه الازلي في كون الشيء موجودا تحقق مكان
وجوده الازلي في الازل فاذا فرض تحقق جميع ما لا بد منه في الازل فكونه غير الممكن عزاء
المفروض اقول لا نسلم ان من لوازم تحقق جميع ما لا بد منه في كون الشيء موجودا تحقق مكان
وجوده الازلي في الازل قوله فلعدم التخصيص بوقت آه قلنا عدم التخصيص بوقت دون
وقت بحسب المفهوم لا ينافي التخصيص بحسب نفس الامر فجزان لا يمكن من الوجود الازلي
وفي ضمنه فقط يمكن ذات الوجود من حيث هو هو قوله لان الامكان مما لا بد منه امر ضروري
يمنع الانفكاك عنه ابداسا وكان علمه لا قوله اذن من جملة تعلق الارادة بوجوده في
الازل امي من جملة جميع ما لا بد منه الازلي في وجود الشيء تعلق الارادة بوجوده في
الازل لانه لو تحقق جميع ما لا بد منه في وجود الشيء في الازل تحقق وجوده فيه ونشأ تحقق
الوجود على هذا النحو الازلي على تقدير كون الفاعل مختارا هو تعلق ارادة المختار على هذا النحو
فيكون هذا التعلق مما لا بد منه ايضا والحاصل ان ما لا بد منه في وجود الشيء على قسمين ازلي
ولايزالي ومن جملة ما لا بد منه الازلي في وجود الشيء تعلق الارادة بوجوده في الازل على تقدير
كون الفاعل مختارا ومن جملة ما لا بد منه اللايزالي تعلق الارادة فيما لايزال فلا يرد ما قيل
ان ارادته من جملة ما لا بد منه بالنسبة الى الوجود الازلي فهو حق لكن كلامهم سهل ليس في
هذا الوجود بل في الوجود الذي للحادث حتى يلزم عدم كون الحادث حادثا وتحققه بتمام
العلية او التسلسل مع ان ارادته من جملة ما لا بد منه بالنسبة الى الوجود الذي للحادث اعني
الوجود اللايزالي فهو ساقط لانه يلزم ان لا يتحقق الحادث او يتحقق بتمام العلة ووجه
الانذفاع ان المراد من جملة ما لا بد منه الازلي في وجود الشيء هو تعلق الارادة والحاصل
ان الحادث كذا مثلا لو تعلق الارادة بوجوده بان يتحقق في الازل كان هو اذيا كما كان
حادثا بسبب تعلق الارادة فيما لايزال فمدار الازلية واللايزالية على تعلق الارادة بوجوده
كلها تصلح كلا الوجودين فخلاصة الجواب الثاني انه اختار انه ليس جميع ما لا بد منه في وجوده
ما في الازل اذن من جملة ما لا بد منه الازلي تعلق الارادة الازلية بوجوده في الازل لما تقدم
ولم يتعلق بوجوده فيه بل بوجوده فيما لايزال واذا تعلق الارادة بهذا النحو كان الممكن هو

ع
بسم الله الرحمن الرحيم

ينج هذا المتعلق فيما لا يزال من غير لزوم وجود بدون تمام العلة ولا انقاره الى امر آخر
غير نحو هذا المتعلق قوله في الازل متعلق بوجوده وازلية المتعلق مستفاد من خارج لانه لو
لم يكن متعلق الامادة الباريتيما في الازل لم يكن هو تعالى عالما بالوجود والازل لان شيئا لا يلازم
الى الخصوص بوقت والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان ملازمة ظاهر حاصل بجوابنا مختار
انه لم يكن جميعا لا بد منه في الازل ولا نسلم لزوم التسلسل او وجود الممكن بدون تمام العلة
وانما يلزم ذلك لو لم يتعلق الامادة بوجوده فيما لا يزال واما اذا تعلقت حكمته لا يعلمها
الا اسد نعم فلم يوجد الا فيما لا يزال من الاوقات الآتية من غير حاجة الى حدوث امر آخر
قوله ولا يرد آه هذا اثبات للمقدمة المنوعة تقريره ان المحذور المذكور على تقديره متعلق بالازل
الازلية بوجوده فيما لا يزال ايضا لازم اذا يتعلق الازل بوجوده فيما لا يزال ما ان يكون
متما لعلته وجوده اولاد على الاول لازم اذلية على الثاني يحتاج الى امر آخر سوى هذا المتعلق
وهو خلاص المفروض في المفروض ان يتعلق الامادة بوجوده فيما لا يزال كافيته في
حدوث الممكن ولا يحتاج في حدوثه الى امر آخر لئلا يلزم التسلسل فان رفع ما قيل ان المفروض
انه لم يتحقق جميعا لا بد منه في الازل القول بتحقيق المتعلق الازل لوجود الحادث فيما لا يزال
لا يستلزم القول بانه لم يبق شيء مما لا بد منه في الوجود للحادث فالقول بالاصحاح الى امر آخر
سوى هذا المتعلق هو عين المفروض قوله لا نأقول هذه معارضة لقوله لا يرد حاصله ان كان
كذلك لكن لنا ايضا دليل على عدم المحذور وهو ان القدرة تؤثر على وفق الارادة و
قد تعلقت الارادة بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية فلم يوجد لافيه قوله فان
قيل آه حاصله ان المعترض والكلام بين الاثنين وهما ان يتعلق الازل بالمتما لعلته
وجوده في الازل اولاد قد ابطال كل واحد من القسمين وقولكس لقدرة تؤثر على وفق الارادة
غير مانع فلا بد لا بطلان هذا الاحتمال من اختيار احد شقي الترديد قوله ان اردتم ان آه امي
اخترا احد شقي الترديد على تقديره آخر على تقدير آخر وحاصله ان اردتم ان يتم في الازل فمتما
انه ليس كذلك اذ يتعلق ارادته بتأخر ايجاده الى وقت معين حكمته لا يعلمها الا اسد فاذا
جاء الوقت حصل نحو هذا المتعلق فتم الربط بحدوث هذه الشرط فيحدث العالم وان اردتم

سنة
القول
في
المتعلق
١٢٩١

انه متم فيما لا يزال فختار انه كذلك الكلام في ان هذا النحو كحادث لا بد منه من صفة ام لا
ولتسلسل في الامور الاعتبارية جائزا ام لا فسياتي فانفع ما قيل لا يذهب عليك منه بخر
آخر الجواب يرجع الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي كان
للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع احتماله تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مستندا
بان المحال انما هو تخلف المعلول عن نحو ارادة الفاعل المختار مستقل بالتاثير لا عن ذاته ووجه
الانذار ان نحو تعلق الارادة من جملة العلة وهو امر حادث فلم يحقق ح جميع ما لا بد منه في
الازل وقد لوح لك ان مدار الجواب على حدوث امر اعتباري وهو نحو تعلق فلا يلزم التسلسل
ولا حدوث الممكن بدون تمام العلة او قد حدثت علة محدثة وهو نحو تعلق فانفع ما قيل على
الجواب باختيار الشق الثاني هذا اختيار شق البطلية المستل بكمالاته فكان الوجه ان يختار
شقا من شقي الترديد ولا يلزم منه اذلية لعدم تحقق بعض الشرائط فونج تعلق الارادة وما
في توجيهه لعدم تعلق الارادة الازلية بوجده الازلي لعدم امكانه فلا يلزم التسلسل ولا
الى امر آخر حادث لكفاية الارادة الازلية في الوجود لا يزال فيرو عليه انه يرجع الجواب الى
الجواب الاول باختيار الشق الاول قوله وقد يقال آه هذا ايضا جواب باختيار الشق الثاني
وانما يتعرض بوجوه الزمان ونفعا لما قيل ان الوقت اذا كان موهوما مخصصا لم يختلف اجزائه
فتعلق القدرة والارادة بوجوه العالم في خبر منه وبن آخر ترجيح بلا مرجح وقوله تعلق
الارادة بوجوه المتناهي لبيان كيفية حدوث الزمان حتى لا يلزم التسلسل ووجه الممكن بوجوه
تمام العلة وتقرير الجواب انه لم يكن جميع ما لا بد منه في الازل لا يلزم التسلسل ولا وجود
الممكن بدون تمام العلة لان الازلي سابق على الزمان فوق الزمان ومعنى كون الشيء
ازليا ان يكون سابقا على الزمان فثبت كون الازلي سابقا على الزمان وكل ما سوى الزمان من
الممكنات انما يوجد حسب تعلق الارادة بتخصيصها باوقاتها اذ القديم لا يكون اثر المختار وبالزمان
قد تعلق بوجوه المتناهي فلا شيء من الممكنات ازليا فلم يكن جميع ما لا بد منه ازليا من
غير لزوم التسلسل او وجود الممكن بدون تمام العلة اما عدم اذلية غير الزمان في حدوث الزمان
واما الزمان فلا تمنع تقدم شيء على نفسه واما عدم التسلسل او وجود الممكن بلا تمام العلة

٢
بوجوه الممكن
١٠٠
بوجوه الممكن
١٠٠

قوله بان التعلق امر عديم قيل أي ليس امرا موجودا في الخارج حتى يحتاج الى امر آخر يخص وجوده الخارجى بوقت دون وقت واما نفس التعلق من حيث انه حالة بين الارادة والمحل فهو مقتضى ذات الارادة فان من شأنها ان تتعلق بوقت دون وقت ولا يحتاج الى امر آخر يرفع ما اوردته ثم يقول وانت تعلم ان الخ قول ان التعلق بالحادث نفسه و ان لم يكن موجودا لكن لا بد له من مخصص الا لزم الترجيح بلامرجح وليس التعلق بالحادث ما يقتضيه القديم اذ مقتضى القديم قديم فلا بد له من مخصص حادث فيتم الايراد بقوله وانت تعلم قوله بان سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية آه اذ ليس التسلسل فيها الا بمعنى انها لا تقف عند حد معين لعقل فوقها امر اعتباري لا عدم الانقطاع بحسب الواقع لان الامور الاعتبارية لا تحقق لها الا في اعتبار العقل فتقطع بانقطاع الاعتبار وهذا التسلسل جائز لانه نفى التسلسل في الحقيقة وظهرنا بحث اما اوله فلان الامور الاعتبارية اما ان يجوز عدم تباينها بمعنى عدم الانقطاع بحسب الواقع او لا يجوز الاول بطا لما تقدم ويجرى فيه برهان التطبيق ايضا وعلى الثاني يلزم انقطاع سلسلة العلاقات فنحن نقول التعلق الاول اما حادث او قديم وعلى الثاني يلزم قدم ما بعده وهكذا ما بعده فلم يكن العلاقات حادثة وعلى الاول لا بد من تعلق فوق الاول فلم يكن اولاهت واما ثانيا فلان اسباب الافعال الاختيارية لا يجوز ان تكون اختيارية حتى يتعلق لمشيئة بتعلقها واما ثالثا فلئن سلم تعلق المشيئة بالتعلق فلا يتصور تعاقب العلاقات اذ هي متممة لعلته الحوادث فيحدث مع معلولاتها فيجتمع مع المعلولات في الحوادث فافن اجتمعت العلاقات في الحوادث في زمان وجودها لمكن ولا يرتبط بالقديم فلا بد لها من علته حادثة سوى التعلق وهو خلاص المفروض قوله واما التسلسل في العلاقات الخ بقدر وخبره فقد قيل قوله بان يكون مخصص لتعلق الارادة بتلك الارادة الخ تصوير للتسلسل وصورة ان يكون مخصص لتعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الامادة المتعلقة بتعلق الارادة بذلك الوقت وهكذا فوجود ذلك لمكن في ذلك الوقت لانه اراد وجوده في ذلك الوقت وتحقق ارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا قوله بل ذات الارادة محفوظة آه اي معتبرة كغيرها

عبد الجبار
١٤١

في جميع مراتب لعل للتعليق اذ ليست الارادة وحدها علة لشي من العلاقات بل مع تعليق
لها من مرتبة من مراتب العلة الا وقد يتحقق معها التعليق فلم يكن ذات الارادة طرفا لسلسلة
العلاقات بحسب لعلية لعدم انقطاع السلسلة بهلح قان قلت ذات الارادة في مرتبة ذاتها
معزاة عن العلاقات كلها فانتهى العلاقات في تلك المرتبة قلت انتفاء العلاقات في
تلك المرتبة لا يستلزم كونها طرفا وانما كان طرفا لو انتفت في مراتب لعل قانترفع ما قبل نفس
الارادة ايضا من الاسباب وهي انما توفرت بتعلقها المتوقف عليها فلها بالنسبة الى تعلقاتها
نوعان من التقدم احدهما تقدمها على كل واحد من العلاقات بلا واسطة باعتبار انها كل
لها توفرت عليها وهي بهذا الاعتبار محفوظة في جميع المراتب ونسبتها الى جميع العلاقات
على السوية فلم تكن طرفا لها وثانيها تقدمها على كل واحد منها بواسطة تقدمها على التعليق الذي
قبله ولا شك انها بهذا الاعتبار تختلف نسبتها وتقع طرفا لهذه العلاقات ووجه الاندفاع
هو ان تقدمها على كل واحد من العلاقات بواسطة تقدمها على التعليق الذي قبلها يقتضي
كونها طرفا وانما تكون طرفا ليم يكن معها تعليق في مرتبة من مراتب لعل قانترفع ايضا ما قبله
نفس الارادة من جملة اسباب حدوث الحوادث وهي انما توفرت بتعلقها المتوقف عليها وبذلك
الى ان تنتهي الى تعليق لا يكون بعده الا المعلول فيحصر هذه العلاقات بين الارادة لاسان
على التعليق وبين الحوادث الموجدية وهو المراد بالاخصار ههنا ووجه الاندفاع لم يكن
ان الارادة ليست طرفا للسلسلة وانما تكون طرفا لو كانت علة لشي من العلاقات بلا واسطة
تعليق وهو ظاهر وقيل في توجيه كلام هش حيث يرفع منه هذه الارادة ان اخصارها لا يؤثر في المتناهي
بين اخصرين الذي هو مستحيل ان يكون للامور الغير المتناهية طرف متعين ثم يتعين بعده
واحدة من السلسلة وهكذا كما في طرف التعليق الآخر الذي على الممكن فانه متعين وقبله
تعليق الارادة بهذا التعليق الذي هو ايضا متعين وهكذا وليس تعليق بعد الارادة معينا بل
كل تعليق فرض فقبله تعليق الى غير النهاية اقول يلوح من هذا الكلام ان اخصارها لا نهاية
له بين اخصرين مطلقا ليس مستحيل انما المستحيل على النج المذكور وهو يخفى عندي اذ
اخصارها لا نهاية له مطلقا بين اخصرين مستحيل لان اخصارها انما يكون ابتداء لسلسلة

الاعراض
التي هي
الاعراض
التي هي

الثاني متمنع لذات الحركة لان العدم انخاص وهو العدم بعدم الوجود في الزمان الثاني مقتضى ذاتها اذا متمنع الوجود ضروري لذاتها كما هو ظاهر كلامه ولا يلزم من دوام مقتضى جماع الوجود والعدم اذا متمنع الوجود في الزمان الثاني تحقيق بانتفاء الزمان الثاني اذ بانتفاء الوجود فنحال الوجود السابق بتحقيق بانتفاء الزمان اللاحق وفي الزمان الثاني بانتفاء الوجود فاقول ذلك غير ضروري لان الحركة قد عدست في الزمان الثاني وذلك لعدم نفسه لا يجوز ان يكون مقتضى ذات الحركة والا لا يجتمع مع الوجود فلا بد من علة وهو المطلوب وقد لا يخفى من هذا المرام اندفاع ما قيل بعدم تسليم احتياج العدم الى علة عدم احتياجها الى علة سوى علة الوجود فانه لما كان وجود المتجددات غير قار فمن لوازم اقتضاء العلة ووجودها على هذا النحو عدمها بعد وجودها بل اقتضاءها عدمها كذلك وفوجه الاندفاع ان علة الوجود ولما اقتضت لعدمها الخصوص لزم تحقق العدم مع تلك الخصوصية حال وجودها لا متمنع تختلف قوله تلك العلة اما امر موجود او هو المانع والممانع اما علة لعدم ما هو مانع له وهو الظاهر فان عدم المانع انما هو في التبيين والمعبر عنه هو وجوده اذ الشيء اما ليس وليس منهاك حال ثالث يعبر بعدم العدم واما ليس علة فان علة العدم عندهم هو عدم علة الوجود فيكون العلم بعدم المانع المستلزم لوجوده لا نفسه فبالنظر الى الاول قال ههنا تلك اما امر موجود وبالنظر الى الثاني ذكر في الحال لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود على سبيل التردد وانما قال تلك علة اما امر موجود او عدم امر موجود وبعضها عدم امر موجود وبعضها امر موجود لان علة الوجود امر موجود اما باعتبار الوجود او باعتبار العدم او باعتبار الوجود والعدم معا فانتفاهما اما بانتفاء الاول وبانتفاء الثاني المستلزم للامر الموجود وهو المانع او بانتفاهما معا ولا سبيل الى انتفاهما بانتفاء الثالث والا لزم ارتفاع التقيضين وانما قلنا علة وجودها امر موجود باحلال اعتبارات الثالث لان علة الوجود لا تكون اعتباريا محضا والا لم يلزم التسلسل المستحيل على تقدير حدوث العالم بأسره بخلاف حدوث موجود لحدوث امر اعتباري وهو بحدوث امر آخر اعتباري وهكذا نحتاج الى حركة سرية على هذا يعني صحة ما قال صاحب التحصيل لولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجودها محاد

ووجه الابتداء ان نشأه لزوم التسلسل المستحيل وهو مبني على ان لا يكون علته الموجود لا
 موجودا باحد الاعتبارات الثلاث المذكورة اذ لو كان من الاسباب اعتباريا محضاً يجوز
 وجودا كحادث بحدوثه وهو بحدوث امر اعتباري آخر وهكذا فلا يلزم لتسلسل المستحيل عنهم
 وعليه ينبغي ايضا ما قالوا والامر كان اللازم لما هيته ان كان كافيا في فيضان وجوده عن
 الواجب لوجوده اذ عنه وعن كل ما يتبع انفكاكه عن الواجب است بدوام الواجب ان لم يكن
 كافيا توقف الفيضان على شرط لفظي يكون امكانا احدهما اللازم لما هيته والثاني
 الاستعداد التام فان قلت ان الامكان من جملة العلة وهو امر اعتباري فكيف
 يصح ان علة الموجود لا تكون اعتباريا محضا قلت كونه اعتباريا عندهم هو انهم لا يعتبر في حادثة المعلول فان رفع
 ما قيل انه يجوز ان يكون علة عدم امر اعتباري لا يستلزم حدوث امر موجود ويمكن توجيه
 قوله فاذا عدم جزء من الحركة على ما ذكره ايش في بعض رسا كناية اذ اعدم جزء من الحركة
 فلا بد لعدمه لكونه حادثا من علة حادثه وتلك العلة لا يجوز ان تكون جزءا سابقا من
 الحركة لا باعتبار وجوده ولا باعتبار عدمه فان مجموعها علة لوجود ذلك جزء فلا يكون
 ولا واحد منها علة لعدم ذلك جزءا ما ان يكون وجود شي آخر خارج عن السلسلة فتنتقل
 الكلام الى سبب حدوثه فان كان ايضا امر موجودا وهكذا لزوم عند انتقاد كل جزء من الحركة
 حدوث امور مترتبة مجتمعة الوجود غير متناهية وهو محال واما ان يكون زوال امر موجودا
 جزءا من علة وجود ذلك جزء من الحركة وتنقل الكلام اليه حتى يلزم ان يكون لوجود ذلك
 الجزء علل موجودة غير متناهية مترتبة الوجود وهو بطلان قول لانم اخصرني ان علة العدم
 اما وجود حادث خارج عن سلسلة واما زوال جزء موجود من علة وجوده لم لا يجوز علة
 العدم حدوث معلول وهكذا فلا يلزم لتسلسل المستحيل عندهم الا ان يجاب بانه يلزم
 ان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية من الاحداث المتقدمة النير المتناهية وذلك
 مما يقولون به وتحرير الدليل على ما ذكره قدس سره ان الحركة الدورية ان كانت بحسب
 الذات القديمة من غير توسط امر جديد علة للحوادث لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة
 وان كان بتوسط امر متحد علة للحوادث يلزم لتسلسل في سبب تجدد ذلك الامر لان التجدد

انما يتحقق بالعدم بعد الوجود فان استند عدمه الى انتفاء علته وعدم علته الى انتفاء
 علته علته وهكذا يلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده وان استند الى وجود المانع
 يلزم التسلسل في الموانع الموجودة ولما كان عدم كل سابق علة لوجود اللاحق كان التسلسل
 في الموانع تسلسلا في علل حدوث الاحداث فان وجود هذا الحادث يتوقف على انتفاء
 الاحداث السابق عليه وانتفاءه يتوقف على وجود المانع على هذا الفرض فيتوقف وجود
 هذا الحادث على وجود المانع عن وجود السابق وهكذا فيلزم التسلسل انتهى كلامه فان قلت
 لا يلزم من كون التسلسل في الموانع تسلسلا في علل وجود الاحداث الترتيب في الموانع
 يلزم التسلسل المستحيل عندهم قلت كفى ترتب الاعداد في جريان التطبيق في الموانع المتتالية
 لما قيل نعم لا يجوزون استناد العدم الى امر موجود بل تقرر عندهم ان علة العدم
 عدم علة الوجود فيحسب هذا معنى استناد العدم الى امر موجود فلا حاجة الى ابطاله اجاب
 نعم لا بأس بذكر الشبهة بعبارة استنبطها راقوله وعلى الثاني فيكون ذلك لعدم عدم
 جزء من اجزاء علة وجوده اقول البقاء غير محتاج الى علة والا لكان عدم المعلول مستندا
 الى عدم علة البقاء والتالي بطلان المقدم مثله اما بطلان التالى فلان عدم الوجود استناد
 للمعلول مثلا لو كان معلولا لعدم علة البقاء لايبقى في مرتبة عدم علة البقاء للتقدم فيلزم
 تحقق الموقوف وهو الموجود الخارجى للمعلول في مرتبة انتفاء الموقوف عليه وهو علة
 البقاء لا يقال يجوز ان يكون الوجود ايضا مرتفعا كالعدم في تلك المرتبة بحوادث
 ارتفاع الوجود والعدم معا عن شئ في نحو من اشياء نفس الامر لانا نقول اردنا بالعدم
 المعلول سلب وجوده لا ثبوت السلب سلب الوجود ايضا اثر من آثار انتفاء العلة فافهم
 ولا تكن من القاصدين بالتعليق ولا يقال منشا الاحتياج هو الامكان وهو باق في حال
 البقاء فيكون الممكن في بقاء محتاجا لانا نقول معنى احتياج الممكن الى علة ان لا يقع
 احد طرفيه بلا علة وهو لا يقتضى احتياج بقاء الى علة قوله فيلزم التسلسل في الموجودات
 التي هذه الاعداد لها اذن لم يمتنع هذه الاعداد في حدوث فيلزم اجتماع الوجودات
 قبل ان يحدث الاعداد وهو حال وجود الحركة والالزام ارتفاع مقتضين قوله بعدم عدم المانع

المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل ^{هـ} اقول وايضا نقلنا الكلام الى صفة حدوث المانع
ولا يجوز ان يكون صفة الحركة السابقة لانها باعتبار وجودها وصدورها علة لوجود الحركة اللاحقة
كما تقدم فلا يكون علة لما بعدها وهو خلاف المقدور لان المفروض ان الحركة من جهة التجرد
واسطة في صدور الاحداث عن القديم ^و لا حاجة في ابطال هذا الشق الى تكلف التسلسل
في الموانع كما لا يخفى قوله تلك الموانع متعاقبة لكونها مستلزمة للاعدام المتعاقبة في
الحدوث قوله وعلى الاول يلزم وجود الموانع المرتبة اى يلزم اجتماع وجود الموانع المرتبة اما
الا اجتماع فلان كل مانع يستلزم وجود مانعه فيجتمع نفس الموانع اما الترتيب فلان الاعداد مرتبة
في الحدوث وهى تستلزم ترتيب الموانع اما الاولى فلان اجتماعها بحسب يستلزم اجتماع الموانع
التي تلك الاعداد لها والمقدر خلافه ومع هذا يلزم المطلوب ايضا واما الثانية
فلان الاعداد كما هى ملزمة للموانع لازمة ايضا وترتب اللازم بحسب الحدوث في
صورة التسلسل يستلزم ترتيب الملزوم بحسبه ^ز غاية تحرير المرام عند ذوى الافهام
وتحرير الجواب على ما ذكره ^{هـ} في بعض رسائله ان هذه الموانع وان لم تكن مرتبة بحسب
ازمنة ذاتها من حيث الوجود لهن مرتبة بحسب زمنة حدوثها فان حدوث كل منها متتابع
لانتهاء الاحداث السابق وحدث الاحداث اللاحق فيجربى التطبيق فيها فان كان
تلك الموانع متتالية ثابتة نقلنا الكلام الى علل انتفاؤها وكذا فيلزم ان يكون
في الوجود سلاسل غير متناهية من الاحداث المنتفية الغير المتناهية وذلك مما لا يقولون
به قوله الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين ^{آه} نقض اجمالى وتقديره انه لو صح
وليكم لزوم الحمال لان صحة دليلكم مبنى على جواز تعاقب الاحداث الغير المتناهية وهى
المعدات مع وجود قديم كالا فلاك وتعاقب الاحداث الغير المتناهية مع وجود قديم
محال فصحة دليلكم مستلزمة لهذا المحال قوله غير معقول ^{آه} خلاصته ان القديم سابق
على كل حادث ودوام المقارنة مع بعض ينافيه والالم يكن سابقا على الكل بل على
البعض فقط ويلزم من تعاقب الاحداث الغير المتناهية دوام المقارنة مع بعضها
والا لابتداء السلسلة من بعض لازمة فلا يكون السلسلة المتعاقبة غير متناهية

قوله قلت آه خلاصتان قوله القديم سابق علی کل واحد من الاحداث مسلم لكن قوله دوام
المقارنة مع بعض نیافیه ثم فان القديم وان فرض انه لم یزل مقارنا مع بعض لصیق
علیه انه سابق علی کل واحد منها لا انتفاا کل منها دون قدیم نعم لو كان مقارنته وانما مع
بعض معین منها لم یکن سابقا علی ذلک البعض لكن لزومه لا یقال ان المراد من کل واحد کل
الافرادی کما فی صدق النکلی علی الجزئیات وهو احکم علی کل واحد بلای قید الا افراد والجمیع
کما فی کل انسان حیوان وبهذه العناية یندفع الایراد بعدم المناقاة بین سبقة علی کل واحد
ومقارنته لبعض منها لان ینج یكون حکم سبقة علی کل واحد منها بشرط الا افراد لانه اذا اعتبر
مع الاحداث الغیر المتناهیة لم یکن للقدیم سبق علیها لانا نقول ینج لانسلم سبقة علی کل حادث
مطلقا بل علی سبیل الافراد علی انه اذا تقدم علی نفس کل واحد تقدم علی کل واحد
اذا اعتبر مع الغیر لتاخر المجتبعین عن نفس کل واحد فقط اقول ویکن التخصی بان لیسلم
لوصح لزوم محال لان صحته ولسلمک منی علی کون الاحداث معلولا للقدیم مع استجد آخر وکذا
الی غیر النهایة وذلك محال لان المبادی الاول قدیمه حاصله فی الازل لیس جمیع حوادث
وکذا کل واحد منها غیر حاصله فیه فلا بد من حادث یتحقق قبلها فلزم کونه داخل فی جمیع
وهو ظم وخارجا عنه لتحققه قبل کل واحد هت وهذا الدلیل کما یدل علی بطلان صدور
الاحداث من قدیم بواسطه حوادث موجوده کذلک یدل علی بطلان صدور الاحداث
من قدیم بواسطه امور اعتباریه فلا یتصور صدور الاحداث من قدیم بذلک لطریق
قوله حدوث کل المجموعی ای حدوث مطلق المجموع و فیه انه اذا تحقق افراد غیر متناهیة تحقق
مجموعات غیر متناهیة فلما ان حدوث کل فرد لا یستلزم حدوث فردا کذلک حدوث کل فرد
وکل مجموع لا یستلزم حدوث مجموع ما وانا قلنا ان تحقق افراد غیر متناهیة مستلزم تحقق مجموعات
غیر متناهیة لانا اذا اخذنا جمیع الاحاد بحیث لا یشتد عنها واحد جملة حصل هناک مجموع
ثم اذا ترکنا واحدا من جملة حصل هناک مجموع آخر وکذا فانرفع ما اورده اشد من قبل
اراد بالحدوث لازمه یعنی ثبوت الابداء لکل واحد لا یستلزم ثبوت الابداء للکل المجموعی
الذی هو معین الافراد فانرفع بحث الشارح قوله فلا یتصور قدم النوع مع حدوث کل فرد

صله
القول
بعدم یلزم

أقول لا معنى لازمية للماهية الا استمرارها في جانب الماضي ولا يلزم من عدم استمرار فرد منها عدم استمرارها فان دوام المقيد على سبيل لبدلية كفي في دوام المطلق والا لزم وجود المقيد بدون المطلق ثم التحقيق ان كان المراد من النوع المصطلح فيما بينهم فالدوام باعتبار الماهية والوجود معا اذ هو موجود في ضمن الافراد وان كان المراد منه ما يكون عنوانا للملاحة فمهما سواء كان ذاتا او ذاتيا او عرضيا فالدوام باعتبار الماهية واعلم من ان يكون مع الوجود اولاد ما قال الشارح من ان المراد من التقديم النسخي ان لا يزال فرد من افرادها فافهم انه يعتبر باعتبار اللزوم وبما عطيناك انرفع ما قيل ان القدم فرع الوجود فكما لا وجود للماهية الا في ضمن الافراد لا وجود للفرد لمبهم الا في ضمن الافراد فاذا كان كل فردا حادثا كان فردا ايضا حادثا ووجه الاندفاع ما تقدم من ان دوام المقيد على سبيل لبدلية كفي في دوام المطلق قوله الوجه الخامس آه هذا ايضا نقض اجمالى تقويره انه لو صح دليلكم لزم لجمال لان صحة دليلكم مبنى على جواز التسلسل في الامور المتعاقبة وهو محال قوله لان حاصل برهان التضايقات آه اقول لنا تقوير آخر لهذا البرهان وهو انه لو ذهبت السلسلة في جانب لعلته الى غير النهاية لزم انتهائهم هو المطلوب ببيان انه لو ذهبت السلسلة في جانب لعلته الى غير النهاية زاد عدد العلول لعلته على عدد العلول لما في الشرح ولو زاد عدد العلول لعلته على عدد العلول لتحقيق في هذه السلسلة معلول لم يكن بازا معلول لعلته والالم يكن زائدا لعلول الذي ليس بازا معلول لعلته لا بد ان يكون منتهى السلسلة بان يكون العلة الاخرى هو ذلك المعلول والا فاما ان يكون مبدأ السلسلة او لا هذا ولا ذاك وكلها باطلان اذ المتوسط لا بد ان يكون معلولا لما قبله وعلته لما بعده كالمبدأ لا بد ان لا يكون معلولا لما قبله قوله واما اذا كان من الجانبيين كما في ما نحن فيه ان بان لا ينقطع السلسلة لاني جانب لماضى ولا في جانب المستقبل كالامور المتعاقبة وكيفي في تحقق العلة مكان المعلول ولا يضر عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فانرفع ما قيل لا يخفى ان التسلسل من جانب المعلول انما هو بمعنى لا تقف عنده حد لان التسلسل واقع كما قالوا ان في مقدورات الله تعالى وانقسامات الاجسام وفي العدد تسلسلا بمعنى لا تقف مع ان

خروج الانقسامات والمقدورات والاعداد الى افضل محال قوله حتى يكتفى في مسبوقية لشي
 هي في المبدأ ان قلت كما ان في المبدأ مسبوقية كذلك فيه سابقية ايضا وانما يلزم
 ما ذكره لو لم يكن في المبدأ سابقية صلا قلنا ان المبدأ مسبوق لآحاد السلسلة الصاعدة
 فلا يفيد سابقية بالنسبة اليها لا قسلا الدور فيتحقق في المبدأ مسبوقية محضة بالنسبة اليها
 قوله فيلزم انتهاء السلسلة في الجوابين اما انتهاء السلسلة الصاعدة فبالواحد الذي
 فيه سابقية فقط اذ هو غير محتاج الى علة حتى يكون فوقة علة واما انتهاء السلسلة النازلة
 فبالواحد الذي فيه مسبوقية اذ ليس هو علة حتى يكون تحته معلول قوله فالدليل ان كان
 جارية آه حاصله منع تخلف المدعى لان المدعى عدم كون السلسلة الغير المتناهية موجودة
 وهو حاصل في صورة التعاقب قوله فيرد عليه شرح خلاصة ان الدليل يقتضي عدم وجود
 السلسلة الغير المتناهية مطلقا سواء كان في آن او في زمان او في دهر وفي صورة
 التعاقب وان لم يكن لها وجود في آن لكنها موجودة في زمان اقول ان لا وجود لجميع
 في هذه الصورة لاني مجموع الزمان ولا في جزائه اما عدم وجوده في مجموع الزمان فلان
 المجموع انما يتحقق بعد وجود جزئه الاخير عند وجود جزئه الاخير قد انقضت بعض جزائه ذلك
 المجموع لان المفروض من التعاقب بين اجزائه وانتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل فثبت
 عدم وجود ذلك المجموع في مجموع الزمان واما عدم وجوده في جزئه من الزمان فلا انتفاء
 بقية الاجزاء في ذلك الجزء فان قلت المجموع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة
 فالمجموع موجود بالثبت فاقول ان اراد من جميع الاجزاء في المقدمتين كل واحد منها فالصغر ممنوع اذ المجموع ليس واحدا
 واحدا منها وان اراد كل واحد في احدهما فالمجموع في الاخرى فكرا لا وسطا ممنوع وان
 اراد مجموع الاجزاء فيها فلزم المصادرة اذ الكبرى عين النتيجة حيث قلنا بل للوجود
 عندهم آه قال الشافعي في بعض ما لا نعلم يقولون نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت
 الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد قوله ثم لا يخفى آه خلاصته انه اذا
 سلم جريان التطبيق فالمحذور اللازم منه عني الانتهاء على تقدير عدم مساواة الجزء لكل
 هو لازم في صورة التعاقب سواء قلنا بوجود السلسلة او لا والفرق بين الجوابين ان الاول

فيها جانب للامتناهي وكذا ليست فيها اوساط بل المجموع غير متناه فلا يتحقق الزيادة
 في جانب للامتناهي ولا في الاوساط بل في المجموع فلا يظهر الخلف فقابل قوله بل لم
 ان يدعوا آه قال في بعض رسائله ان سلم جريان التطبيق فيه يمنع لزوم الانقطاع
 على تقدير ان يكون في الكل مالا يكون بازاءه شئ من سلسلة الجزاء لان تلك الزيادة
 لا تكون في الاوساط فلا يلزم الانتهاء وتوضيحه ان السلسلة الغير المتناهية مرتبة الاشكال
 في زيادتها على السلسلة المبتدأة فيما فوق مبدءها في فرض التطبيق فيثقل الزيادة الى
 جانب للامتناهي اذ لا يعقل الزيادة في الاوساط لا تساق النظام للآحاد فلا بد ان يكون
 في الطرف فيلزم التناهي واما في الغير المرتبة فلا يمنع الزيادة في الاوساط فلا يلزم الخلف منق
 كلامه قول في غير المرتبة لا يتحقق الاوساط لا بالفرض كحل فيعكس كحل والاعتبار لم يبق الاوساط اوساط
 فلا يبقى الزيادة في الاوساط ولا في المبدء الا اعتبار التطبيق فيه وانحق في الجواب بان
 من عدم جريان التطبيق فيها ومن عدم تحقق جانب للامتناهي حتى فيثقل الزيادة اليه وقد
 اورد على تقريره بان عدم امكان تطبيق واحد بواحد بحيث يظهر الزيادة الى جهة الاخر
 محل بحث وانما ثبت لو كان وقوع الزيادة في الاوساط لازما وهو م قولان الامور
 الغير المتناهية مطلقا تستلزم للتسوية اقول هذا شئ على وجود المجموع ووجوده فيما اذا
 لم يكن بين اجزائه حاجة ثم فان قلت ان المجموع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء
 موجودة فالمجموع موجود سواء كان بين اجزائه حاجة ام لا قلت اما اذا قلنا انه لو لم يملك
 لازم من تحقق زيد وعمر وتحقق اجسام غير متناهية والتالي باطل بيان الشرطية انه اذا تحقق
 زيد وعمر وتحقق مجموع وهو موجود ثالث والا لم يتحقق مجموع ههنا واذا تحقق ثلث موجودات
 تحقق مجموع وهو موجود رابع وهو المجموع فاذا تحقق الرابع موجودات تحقق موجود خامس
 وهكذا ولا شك ان المركب من الاجسام جسم القبة فثبت انه اذا تحقق زيد وعمر وتحقق اجسام
 غير متناهية واما بطلان التالي فلانه اذا تحقق اجسام غير متناهية فلا يسعها هذا العالم
 وستدبغ للمجموع زيد وعمر وقل من دارهت واما ثانيا فلانه ان اراد بجميع الاجزاء
 كل واحد واحد في المقدمتين فالصغرى ممنوعة اذا المجموع ليس كل واحد منها وان اراد

على
 الامور
 الجارية

مجموع الاجزاء في كل منها فالكبرى ممنوعة لان المجموع موجود ثالث مفروض مثلاً انما هو وجود
 كل واحد من زيد وعمر وفلا يلزم من وجود كل منها وجود مجموعها الذي هو موجود ثالث
 بل يكاد ان يكون مصادرة اذ الكبرى ح عين لنتيجة واما ثالثا فلانا لانم ان المجموع
 عين جميع الاجزاء بل المجموع هو الموجود الواحد حاصل عن نفس جميع الاجزاء وتوضيحه
 ان الاجزاء مثل عشرة موجودات معروضة لعشرة وجودات كل واحد منها موجود
 بوجود واحد والمجموع موجود معروض بوجود واحد اذ الموجود الواحد لا يكون موجودا
 بالكثرة من وجود واحد فالمجموع الذي هو موجود بوجود واحد كيف يكون عين عشرة موجود
 معروضة لعشرة وجودات والا لكان للمجموع احد عشر وجودات وايضا عليه ان يكون
 ليست على سبيل البدلية فكما يكون وحده مقدما على الكل يكون مع الاجزاء الباقية
 فلو كان جميع الاجزاء عين الكل لزم تقدم الشيء على نفسه قال المحقق بطوسي
 في نقد المحصل القول بان مجموع اجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس صحيح لان
 الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها مقدم على شيء متاخر عنها
 يتنوع ان يكون نفس المتأخر ويجوز ان يصير عند الاجتماع ما هيته هي المتأخرة انتهى
 كلامه وقد اورد صاحب المواقف عليه وتقريره على ما في شرحه انه لو لم يكن جميع الاجزاء
 نفس الماهية فاما ان يكون واحدا فيها فلا يكون جميعا او خارجا عنها فلا تكون اجزاء
 اقول يمكن الجواب باننا نختار ان جميع الاجزاء خارج عنها قوله فلا تكون اجزاء قلنا ذلك
 غير مضر لان الجزء انما هو واحد واحد لما بجميع هذا وباعطيناك انرفع ما قيل ان العلم
 التام في المركبات ليست متقدمة على المعلول لان المادية وكذا الصورية داخلية
 فيها والمعلول انما هو عبارة عنها فلا يكون متاخر عنها كاجزاء قود جبر الاندفاع ان
 المعلول موجود ثالث والداخل فيها موجودان لثلاثة موجودات حتى يلزم عدم تأخره
 عنها كعدم تأخر اجزائه منها ولا يلزم ايضا من دخول كل منها دخول مجموعها والا لزم
 دخول المجموع في نفسه هت قوله فيكون المجموع الاول متناهي لاننا نزيد على الاثنين
 بعد والمجموعات والزائد على المتناهي بالعدد المتناهي لا بد ان يكون متناهي بالضرورة

بمثل هذه الامور جميعا تعد في ماهيتها حتى يلزم ان خلف توجه الارتفاع انه ليس حال كل اثنين منها واحدا فالتعدد في الماهية والتبدل في الذاتيات لازم وتوضيحه ان العشرة اذا كان مركبا من ثمانية واثنين فتركيبه من ثمانية وحدات ومن ثمانية التي هي موجود تاسع ومن كل وحدتين ومن اثنين الذي هو موجود ثالث فيكون جملة الاجزاء عشر وحدات وموجودان آخران وهما الثمانية والاثنان فحقيقتهما مجموع عشر وحدات ونفس الثمانية والاثنين واذا فرض تركيبه من اربعة والاربعة كان اجزاء ستة وحدات ونفس الستة واربع وحدات ونفس الاربعة فحقيقته مجموع عشر وحدات ونفس الستة والاربعة ولا يخفى ان الثمانية جزء لتلك حقيقة للعشرة وكون هذه الحقيقة لعدم دخول في جزائها فهو جزء تارة وليس بجزء اخرى وان هذا التعدد في الماهية والتبدل في الذاتيات فان قيل ان العشرة ليست بتركيب من عشر وحدات ونفس الستة والاربعة فحسب بل هو مركب من عشر وحدة ونفس الستة والاربعة ونفس الثمانية والاثنين ومن عدد آخر تحته قلت فيج لا يكفي كل من اثنين منها في حصول العشرة وكفاية كل من اثنين منها في حصوله ضروري وانما قلنا ان العشرة اذا تركيبت من ثمانية واثنين يكون تركيبه من عشر وحدات لاستلزام جزئية العدد بجزئية الوحدات له وبيان ذلك ان الاثنين مركب من وحدة واحدة فقط فكل واحد من وحدتين جزء الاثنين والثلاثة من الاثنين مع وحدة فاجزأؤه ثلث وحدات ونفس الاثنين الذي هو موجود مغاير لكل واحد من الوحدتين اللتين هما جزا الاثنان لم يكن الاثنان موجودا والاربعة مركبة من ثلثة مع وحدة فاجزأؤه اربعة وحدات ونفس الاربعة والثلثة وكذا الخمسة مركب من اربعة فاجزأؤه خمس وحدات ونفس الاربعة والثلثة والاثنين وهكذا فثبت ان تركيب العدد من الوحدات التي يبلغ جملتها ذلك لعدد لازم سواء فرض تركيبه من الاعداد التي تحته او من الوحدات ومن ههنا ظهر دليل آخر على ان العدد ليس مركبا من الاعداد وتقريره ان الوحدات التي يبلغ جملتها ذلك العدد حاصل فيه البته ويكفي في حصوله من غير حاجة الى الاعداد التي تحته والاعداد التي تحته لا تكفي في حصوله بل لا بد معها من تلك الوحدات فليس الاعداد التي تحته عين

ماهية ذلك لعدم كفايتها في حصوله ولا جزؤه لكفاية تلك لوحدات في حصوله وكذا
 ان دفع ما ذكره يشهد بقوله قلت هذا الكلام انما يتشبه ان وجوده الاندفاع ان اختلاف الاجزاء
 مستلزم لاختلاف الكل سواء كانت الاجزاء مركبة من مادة وصورة او يكون امتيازها
 بخصوصية المادة فحسب لا يقال هذا غير مضر للشايع فانه لازم على القول بتربك العدد
 من الوحدات اذ العدد على تقدير نفى الصورة محض لوحدات فتركيبها منها عيّن تركبها
 منه الا ترى ان الاثنين اذا كان وحدة وحدة فجزئية وحدة وحدة عيّن جزئية
 الاثنين لانا نقول ان الاثنين موجود ثالث معناه لكل واحد من
 الوحدتين فجزئية كل واحد من الوحدتين ليس عيّن جزئية الاثنين واللازم جبرئيل
 واذا ايضا ان العدد على تقدير عدم اشتماله على اجزاء الصوري هي الوحدات
 من حيث انها معروفة للمباني الاجتماعية للوحدات المحضة ضرورة ان العدد حقيقة محصلة وشئ مركب
 والوحدات بدون تلك بحيثية ليست كذلك وغولها في العدد حقيقة لا يستلزم دخول
 فيه من تلك بحيثية كما يشهد به القطرة السليمة والقرحة المستقيمة اقول ان حيثية العدد
 فان دخلت فيه لازم اعتبار اجزاء الصوري فيه ايضا وان خرجت عنه يكون هو الوحدات
 المحضة فمما على قوله هذا الكلام آه اي تركيب لعدد من الوحدات لا من الاعداد التي تحت
 انما يتشبه اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض لوحدات فلا
 ذلك بل دخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد اقول قد ران دخول كل واحد من
 الوحدتين ليس عيّن دخول الاثنين واللازم دخول الاثنين في نفسه قوله بان العدد
 محض لوحدات قال ثمسا بجملا في حاشيته على شرح حكمة العين هذا مخالفت لما تقر من
 ان كل مركب حقيقة لا بد فيه من افتقار بعض اجزائه الى بعض آخر منها اقول لعل المراد ان
 المركب حقيقة الذي له وحدة حقيقية لا بد من افتقار بعض اجزائه الى بعض لان
 مطلق المركب حقيقة لا بد ان يكون لبعض اجزائه حاجة الى الباقي على ما في شرح الموقف
 واما لعل فانه عبارة عن مجموع الاحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية
 والكلام في الماهية الحقيقية الواحدة انتهى وبهذا صرح في ان المراد ما ذكرناه لا ما ذكره وقيل

س
 العدد
 الاعداد
 س
 العقائد
 يوسف
 الكون

ان للعدد جزأين صوريا لان الوحدة ليست من المقولات ولا من جزئياتها وعند بعض
 من مقولة الكيف وعلى اى حال فكثيرا ايضا وحدة فان كل كلى كما يصدق على واحد
 من افراده يصدق على الكثير منها فما يصدق عليه الوحدة كيف يصدق عليه العدد الذي
 هو من مقولة الكم اقول لانم ان كل كلى يصدق على كثيرين من افراده كما يصدق
 على واحد منها فان كل جزأه يزيد يصدق عليه انه جزء لزيد ولا يصدق على جميع الاجزاء
 اشها جزأه وكيت شعري ما ذا يقول في الواحد الحقيقي بمعنى ما لا تعد فيه بحسب الاجزاء و
 لا بحسب الصفات والاعتبار آ فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه واحد بذلك الذي
 يدل على نفى الصورة فيه ما من ان الوحدة اتي ببلغ جملتها ذلك لعد وكفى في حصول ذلك
 العدد من غير حاجة الى انضمام موجود آخر فان العشرة مثلا عشرة موجودات لا احد عشر وايضا
 انا نعلم ضرورة ان الاعداد سواء في نحو التركيب على تقدير وجود اجزاء الصوري ليست
 كذلك قوله ثم عدم تركيب بعد آه اقول كما ان الدليل المذكور جار الاعداد جارا
 في المعدودات ايضا وتقريره ان معروض العشرة مثلا ليس مركبا من معروض الاعداد
 التي تحته فان تركيب معروض ستة واربعة ليس اولى من تركيب معروض سبعة وثلاثة ولا من
 غيره من معروضات الاعداد التي تحته فاما ان يقال بتركيبه من معروضها جميعا فيلزم ان يكون
 له اجزاء متخالفة متغايرة ويتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو محال واما ان يقال بنفى تركيب
 من معروضها جميعا ولما بطل الاول تعيين الثاني قوله ولا عيناه اقول لما كانت المتغايرة
 اعم من ان تكون حقيقية او اعتبارية والاعتبارية لا تنافي العينية صرح اشرح بنفى العينية
 بقوله ولا عيناه فلا يرد ما قيل بعد ما اثبت المتغايرة بين المجموعين لا حاجة الى نفى العينية
 قوله وعلى ذلك على كون معروض العدد الاقل جزءا لمعروض العدد الاكثر يتبين ما اختاره
 بعض المحققين آه ووجه البناء وان انتفاء الجزئية انما يتصور بان تقار وجود المجموع
 الاقل وانتفاءه فيبقى وجود مطلق للمجموع الذي لا اتصال بين اجزائه وانتفاء وجود
 مطلق للمجموع لا يستند المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة اما المقدمة الاولى فلانه
 لو كان موجودا لا شك ان ذلك المجموع مغاير للمجموع الاكثر فاما عين المجموع الاكثر وخرج

الاعتبار
 في التركيب

عنه اوداغل فيه الى آخر ما ذكره فى الشرح واما المقدمة الثانية فلاننا نعلم بالضرورة انه لا فرق بين مجموع زيد وعمر وبين مجموع المبدأ أو معلوله فى كون احدهما موجودا فيه وكذا بين سائر المجموعات التى لا اتصال بين اجزائها مع وجودها واما المقدمة الثالثة فظاهر فلا يرد ما قيل وجه الابتداء على الجزئية التى كان الكلام فيها غير ظاهرا عندى بل لا يظهر نقله ههنا ان الاثنين مثلا موجود مع الثلاثة ايضا اعلم ان الشرح فى بعض مسائله قد اختار اثبات ما اختاره بعض المحققين من مذهب لافلاسفة على وجود المجموع لا على الجزئية وهذا ظاهر وقيل فى شرح قوله وعلى ذلك على كون معروض الاثنينية مغايرة لمعروض الثلاثة يتبنى ما اختاره بعض المحققين حيث قال باستنادا للمعلولات الكثيرة الى آتىج فى مرتبة واحدة بدون اعتبار الحياة الاجتماعية سيكون وجودا خارجيا فلولم يكن المجموع غير الاحاد ولما حكم باستنادا للمعلولات الكثيرة اليه اقول على هذا ليس بقوله وعلى ذلك آه زيادة نفع الفيلسوف بين المجموع الاقل الاكثر بنيت غير محتاجة الى مثل هذه التايدات قتال قوله واخراج عن جميع الممكنات آه فلولم يكن المجموع الاقل جزءا للمجموع الاكثر لا يلزم ان يكون خارجا من مجموع الممكنات هو الواجب لذاته بخلاف ان يكون خارجا هو المجموع الاقل قوله فعلم ان المتعدد والاقل آه امى فعلم ما ذكر بعض المحققين من مذهب لافلاسفة من استنادا للمعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة ومن الدليل المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على بطلان الدور وتسلسل المجموع الاقل جزءا للمجموع الاكثر قوله وما يتوهم من انه آه قدم الكلام فيه فلا تغفل قوله فان قلت فعلى ما ذكرت آه هذا الكلام محتمل للايراد من احدهما انه على تقدير عدم اشتراط الترتيب فى جريان التطبيق يلزم ان يكون معلومات استنادا متناهية والا لكان العلم غير متناه فانقضى البرهان بها باعتبار وجودها العلمى وثانيها انه على تقدير عدم اشتراطه فيه يلزم ان يكون معلومات استنادا متناهية والا تنقضى البرهان بها باعتبار نفسها فمحتمل ان لا على احتمال الاول اجاب بقوله قلت لو كان علم البارى تعالى انحر وحاصله منع كون علمه تفصيليا حتى يكون غير متناه ثم ردوا بحجابه بقوله فان قلت معلومات استنادا آه محتمل لثاني وحاصله منع مطابقة الجواب للسؤال لان حاصل السؤال

الاقبال

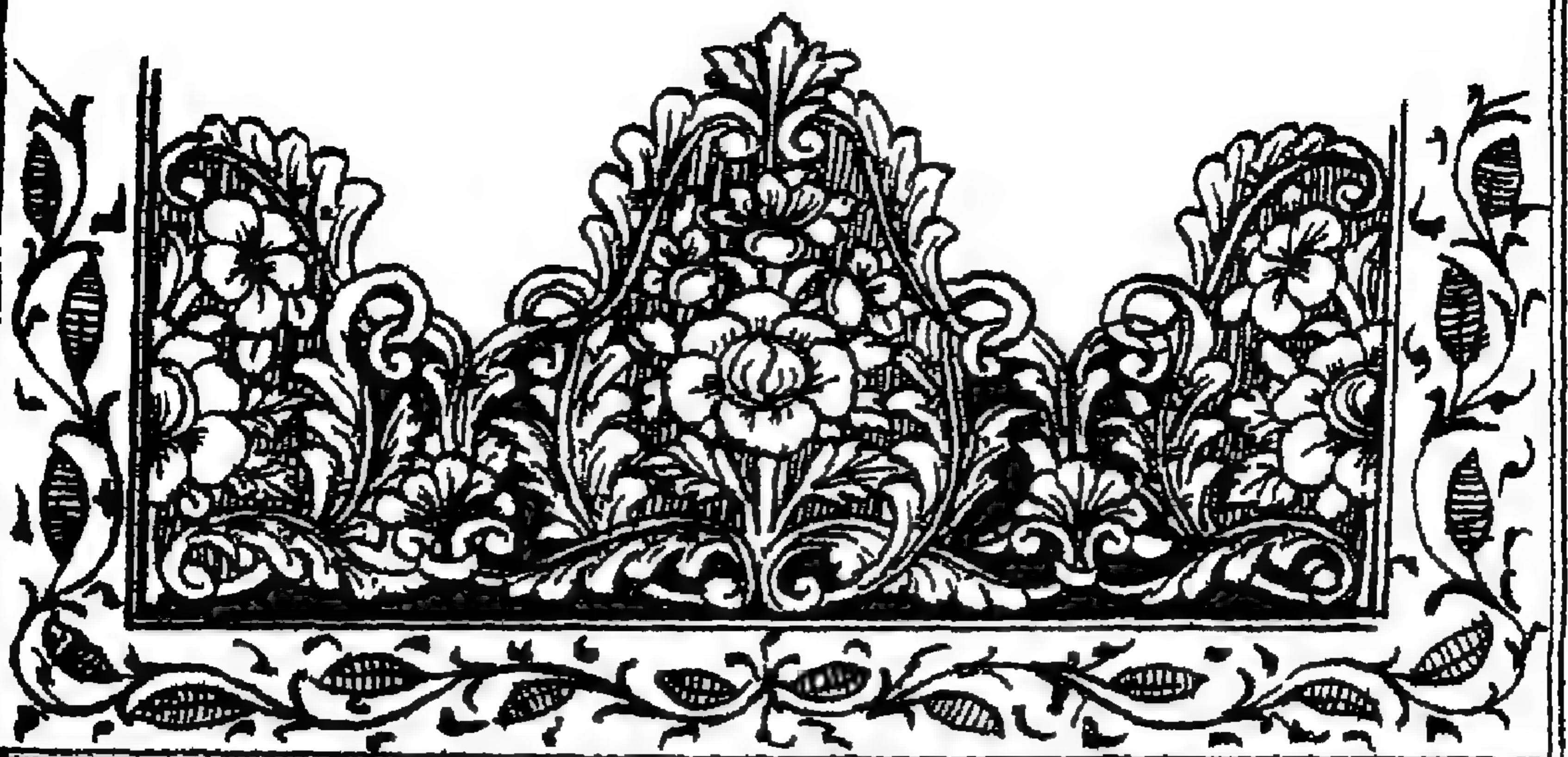
الاقبال

ابطال عدم تناهي المعلومات باعتبار نفسها لا عدم تناهي صورها العلمية فعدم كون
علم الباري تعالى بالتفصيل لا يطابق هذا قوله بحد ان يكون علمه تمام واحد بسيط اي
صورة واحدة متعلقة بمعلومات كثيرة وتلك الصورة غير مشاركة لها في الحقيقة وكذا
ليس هناك صورة متعددة موجودة بوجود واحد حتى يلزم حمل البعض على البعض وليس
هذا الاجمال كعلم افراد الانسان في كل انسان كذا حتى لا يتميز بعضها عن بعض فلا يكون
ايجاده تمام بالاختيار بل كعلم النحوي باللفظ والمعنى والوضع والمفرد في كل فاعل كذا وليس
هذا الاجمال ادون من التفصيل حتى يلزم من عدم كونه تمام عالم بالتفصيل نقص كما لا يلزم
من انتفاء التحليل عنه نقص في ذاته تعالى وقيل لدفع المخدور الثاني ان علمه تمام بالاشياء
المقدورة وجودها تفصيلي واما العلم بالاشياء التي لا وجود لها اصلا فلا جمل قوله ولذلك
ذهب لفلاسفة آه اي لاجل كون علمه تمام واحد بسيط فذهب لفلاسفة الى ان علمه
سبحانه اجمالي اذ بساطة علمه تعالى عندهم لا يتصور بدون كونه عالما بالاشياء والاجمال
لا يقال يلزم ح تفصيل شيء بنفسه اذ العلم البسيط هو العلم الاجمالي لما قول على تقدير
كونه تعالى علما بشيء به قوة ايضا بسيطة لكن بساطة العلم لا تجوز هذا الطوبى عندهم لهذا
ذهب الى ان علمه سبحانه تعالى بالاجمال وليس معناه لاجل جريان الدليل في
علمه تعالى ذهب لفلاسفة فاندفع ما قيل ليس قولهم يكون علمه تعالى بسيطا اجماليا لا يلزم
تناهي معلوماته بل لسبب يلزم تكثري في ذاته وصفاته لكن لا يكون ح قوله وذهب بعضهم
الى نفي آه معطوفا على قوله ذهب لفلاسفة وكذا اندفع ما قيل لوجه لذهب لفلاسفة لانهم
يقولون بوجود النفوس الغير المتناهية ولا يقولون باستحالة الغير المتناهية مطلقا والدليل
المنذ كور لم يظهر لهم بل هو من خواص شمس كما اشار اليه بقوله ولي ههنا كلام آه قوله قلت
على تقدير حدوث العالم آه حاصله ان البرهان غير جار في معلوماته تعالى لا باعتبار نفسها
ولا باعتبار وجودها العلمي اما عدم الجريان باعتبار الوجود العلمي لانها مستحالة في علمه تعالى
واما عدم الجريان باعتبار نفسها فلان الموجود منها قناه وغير المتناهي غير موجود على شيء
حدوث العالم ومن جملة شرائط الجريان فيها وجودها في الخارج والاصوب ايراد هذا الجواب

ع
انقضى
على الجواب
ع
انقضى
بوقف الكونج
١١

اولا وترك جواب الاول قوله اعلم ان المتكلمين آه اى اكثرهم فان بعضهم قالون
 بالوجود الذهنى كما فى شرح المواقف قوله ولما كان من اجل البداهات آه اقول لانهم
 ذلك لان قولنا زيد سيوجد قضية صادقة وليس الحكم فيها على صورة زيد قائمة بالذهن
 والا كانت القضية كاذبة لا متناع انتقال احوال عما يحل فيه بل على ذات زيد ليس بوجود
 فى الخارج ولا فى الذهن وهو معلوم لا متناع الحكم على اجهول لمطلق فتتعلق بتعلق بين
 العالم والمعدوم الصرت لا يقال ان زيدا نفسا ليس بمعدوم صرت اذ المعدوم الصرت
 لا يكون ذاته ولا صورته موجودا اصلا وفى المثال المذكور وان لم يكن ذاته موجودا
 لكن صورته موجودة فى الذهن لانا نقول نشأ الاستحالة اما كون لتعلق اضافة وهى
 لا تتحقق الا بعد تحقق كل واحد من المتضامين نفسهما واما امر آخر فان كان الاول
 فذلك باطل لان احد المتضامين فى المثال المفروض زيد نفسه لا صورته والمعلوم عليه
 وهو نفسه غير موجودا انا الموجود وصورته المغايرة له بالشخص فاذا تحققت الاضافة وهو
 لتعلق بين العالم وذات زيد غير موجودا باعتبار ذاته فلم لا يجوز ان يتعلق ههنا بين العالم
 وبين شئ غير موجودا لا باعتبار ذاته ولا باعتبار صورته وان كان الثانى فلا بد من
 بيان ذلك الامر حتى ينظر فيه قوله ثم اقول كما ان البعد آه اقول لما كان القول بتبناى
 الزمان يستبعد احدا وعدم تبايه مستلزم لازية فرفع اول ذلك لاستبعاد بيان هذا
 المتوهم كتوهم المكان غير متناه مع انه متناه بالاتفاق ثم درنا نيا على ما استدلوا بقوله انا نخرم آه فقط

محمد على طبع الحاشية الرشيدة المعاني الدقيقة المباني للحجرات المحقق والبر المرقق للسيد الباقا بجالسي
 رحمه الله خالق الاناسى على شرح العقائد الجلالية الى مدرس الاقاصى والاعالى بمقابلته
 النسخ لصحيفة وصحة النسخ تحت ادارة الراجى من ماله لتلطفنا بنفيس سحر
 فى مطبعة يوسفى سلخ شوال المكرم سنة ثلث عشرة بعد الف ثمانمائة
 من هجرة رسولنا على له الصلاة
 الى بقاء النشأتين



بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس عن الانكار الروحانية وتنزه عن الانظار الروحانية تعالى عن المتغيرات
وتحاشا عن المتبدلات توحد بالوجود واللازلية وتفرد بالوجوب السرمدي خصص جيبك محبك
سيد كافة الموجودات الذي وقع في حقه لولاك لما خلقت السموات سيدنا ورسولنا ملائكة
محمد وعترته الانجيين وندامه الاقربين بفضل صلواتك نكسنت ذوالفضل العظيم وطول
القديم وبعد فان اوج المربوبين الى الرب الغني كرم الله علوي يقول ان شرح العقائد
للمحقق الفهماء والمحقق العلامة بمقام الزمان جلال الملة والدين الساكن الدوان
لما كان مشتملا على عقد عميرة اكل ومعضلات عويصة الدفع وكانت نفسا ذائقة
اليها تجد عليها واذا حتمتا بقدر وسعها فاحرست مستعينا باب و متوكلا عليه على شروح مشتمل
على اكل والازاحة وان كان مثل شرحا على هذا الشرح العظيم كالبعوضة والشبان
فانما متاعنا قليل والمرجو من الكلام الماهرين والكبار العارفين ان يصلحوا مواقع
اخلل والفساد لبشرط الاعراض عن اجور والفاو والاعراض عن الاعتساف والروية
عن امين الانصاف ولا مشاحة في فهم ضعفاء العقول فان الما بول ان لا يذنب العقول
فليزده ذوالغشاة الوهانية وليمدحه اولو القراية العقلانية بها ومن الله الاستعانة
وعليه الاعتمادي في البداية والنهاية قوله يستلزم تقدم عدمه على وجوده ان لا يقل عن الشيخ

انه قال للمعلول في نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون ايسا والذي يكون للشيء
 في نفسه قدم عند الذهن بالذات من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد سر
 بعدية بالذات وادور عليه الشارح شكالا في حواشيه على اشرح الجدير للتجريد هو ان الممكن في
 نفسه ليس بعدم كما انه في نفسه ليس بوجود ^{بسيط} اشكالا وهو ان عدم لو كان جزا
 من العلة لزم اجتماع التقيضين وحاول بعض الفضلاء المحققين تحقيق المقام بحيث يسقط
 منه هذه المعضلات وقال ان الممكن وجوده زائد عليه فهو في حد ذاته ليس بوجود وهذا السلب
 واجب بالنظر اليها كما ان الوجود والمقابل له متنع بالنظر اليها وذلك لا ينال في اسكان الوجود
 والا لوجود لا في حد الذات بل يوكده هذا السلب في مرتبة الذات على معنى ان تلك المرتبة
 مصدقة ومقدم على الوجود في مرتبة العارض على نحو تقدم الذات على العارض انتهى فان ثبت
 ان الممكن سلبا وهو السلب لا اولى كان محولا عليه محلا ذاتيا على معنى ان مطابق الحمل مصدق
 او نفسه لا غيره ان كان السلب لطاري لا يكون على هذه الشاكلة بل كان مستفادا من
 غيره واثبت من هذا ان هذا السلب لا ينال في اسكان الوجود والعدم لا في حد الذات ان الوجود
 في مرتبة العارض ليس نقضا له بل انقضاء انما الوجود في مرتبة الماهية حتى يلزم من اجتماعهما
 اجتماع التقيضين وقال في موضع آخر الماهية من حيث هي معدومة ولا يلزم عند نظام
 الوجود اليها اجتماع التقيضين لان نقض الوجود في مرتبة العارض سلب لوجود في هذه
 المرتبة لا سلب لوجود في مرتبة الماهية اقول لا خفاء على ذي الغريزة السليمة ان نقض
 الوجود في مرتبة العارض انما هو رتبة بان يكون الطرف قيد الموضوع لا على ان نظر
 قيد لما يرفع المقيد لا الرفع المقيد فاذا ن تلك المرتبة اما تقر فيها الوجود في مرتبة
 العارض وسلبه والوجود ضروري السلب فلا جرم ان يكون السلب متحققا فيها كما تحقق
 عدم الذي يعبر عنه بالعدم الذاتي لان ارتفاع التقيضين محال مطلقا عنده كما نص
 عليه في ذلك الموضوع فثبت انضم الوجود اليها خلط بنقيضه تبه وهل هو الاجتماع التقيضين
 والآنسب ان يقال ان ارتفاع التقيضين في بعض النحى نفس الامر من سخاطات العقل
 وسخاظ مرتبة الماهية بما هي هي ثابت وليس فيه سبب في ارتفاعها في نفس الامر لانها وسبع

على
 السلب
 في مرتبة
 العارض
 لا ينال
 في مرتبة
 الماهية

منه كما ان الخروج من دار من دور البلد ليس مستوجبا للخروج من البلد لكونه مبيعا منها ونحن
ان عدم ليس علة لوجوده فان حاله انما هو كحال لا مكان على معنى ان مطابق حمل الاستحالة
ومصادقه ليس هو الا نفس لذات كما يستلزم عليك من بعيد هذا فكذا مصداقه نفس لذات
لا غير ولا شك ان العلة بما هي العلة لم يكن مصداقها نفس ذات الماهية وما ينبغي ان يعلم
من ههنا انه لو بين مراد الفلاسفة من تقدم عدم الذاتي على الوجود بان يعقل ذاتها
الى ذلك جائز الذي ان ليس متقرنا في حد نفسه متقرا بالعلية التامة تقررا استمراريا كان يحكم ان اول متخرج
من نفسه بنفسه هو سلب الوجود والوجود انما اخذ منه متاخرا عنه لا ان عدم امر زائد
على ذاته متوقف عليه الوجود كما يعرفه جمهور الناس لكان اليه سبيل قتال وكن من المتجهين
قوله وانت خير ان منع مع اسند على لزوم لتسلسل المستحيل بانا لان الاستحالة اذا كان
حدوث ممكن بحدوث امر آخر وذلك بحدوث بحدوث آخر وكذا حتى يلزم لتسلسل بحدوث
ان يكون الاسباب الاحداث معدا سابقا لاحقا وعندهم من شرائط استحالة لتسلسل
الاجتماع قوله ودعوى ان المعدات انما اشارة الى المنع على المقدمات الذي اجيب به
عن المنع السابق بتغير الدليل اليه وتحريره ان المعد لا بد لوجوده وعدمه من زمانين
اما انه واجب لها من زمان فلان بعض المعد قبل بعض قبلية لا توجد مع البعدية وكل قبلية
هذه اشارة زمنية لان تقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لان الذات قد تصبح
ذات المتأخر بخلاف القبليّة ولا باعتبار لازم ذاته لا تمنع انفكاك اللازم عن الملزوم
وتحقق الملزوم مع المتأخر ولا بنفس عدم المتأخر اذ قد يكون بعد وجوده ايضا ولا باعتبار
امر مركب من نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتأخر اذ قد يتحقق هذه الهيئة كغيره
بعد لا ذات الفاعل لا تصافه بالقبليّة والمعية والبعدية فلا بد من ان يكون معرض
القبليّة والبعدية امرا يكون عروضها له لذاته لبداهة امتناع تحقق ما بالعرض بدون بالذات
ولو قدر متحركا يقطع مسافة بالحركة يكون بين ابتداء الحركة وانتهائها قبلات وبعديات
متصلة متحدة على سبيل الانطباق لاجزاء المسافة فيجب ان يكون ما هو المعرض بالذات
لتلك قبلات وبعديات امرا متجدا ومتصرا على الاتصال بحيث يستحيل انفكاك التجرد

ولتصرم عنه ويكون بعض منه قبلا وهو المعنى بالزمان فثبت ان المعدلات اللاتناهية ليس
 بهما من وجود الزمان اللاتناهية وانما انه واجب من زمانين فلا تنزع اجتماع الوجود بعين
 والزمان مقدار الحركة فلا بد من قديم متحرك بتلك الحركة القديمة واجواب المنع على المقدمات
 باننا لم نثبت الزمان لم لا يجوز ان يكون المنتصف بالقبلية لعدم السابق ولا يجتمع موضع
 الوجود المتأخر ولا يتحقق هو بعد وجود المتأخر وانما يتحقق بعده لعدم الطارى وانما
 يتحقق معه عدم الطارى فليتأمل ولو سلم فلان كونه مقدار الحركة وغير ذلك من المنوع الواجب
 في هذا المقام ولا يظن ان يمنع ويقال لانهم ان لوجوده وعدمه زمانين اذ يجوز تقدم عدمه
 على وجوده كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
 انما هو زمني فاني عرفت ان مصداقها ومطابق حملها انما هو نفس الزمان لا غير هو لولا
 وعوى كون المعدلات انما هذا ايضا على نهج ما سبق فالذكر السابق يعني عن الاعادة وتجرده
 ان المعدلات من ابعاض الاحداث الزمانية وكل حادث زمني فهو مسبوق بمادة لان
 امكان وجوده سابق على وجوده لا تنزع انقلاب شئ من الاتنواع الذاتى الى الامكان
 الذاتى والامكان وجودى اى ثابت وان كان بثبوت على نحو ثبوت الاوصاف لا تميز
 التى تصف بها الاشياء فى الخارج بحيث ينعقد القضية الخارجية الموجبة السالبة المحمول
 والا لم يكن لمكن متصفا به فى الواقع قبل وجوده وليس بقاء فى نفسه فيكون قائما لمحل
 وليس ذلك نفس الحادث لعدم تفرده بعد ولا جوهر غير جسماني لانها بشرط جواهرها وفعليته
 وجودها لا يمكن ان تكون مادة لصورة حادثه او موضوعا لعرض لفقد الامكان واتنواع
 الانتظار ولا امر استغنى اذ كونه امكانا للحادث ليس اولى من ان يكون لغيره فكان
 هو المادة ولا بد ان تكون قديمة والا لكان بحدوثها ودخولها تحت الموجبة القائلة بكل حادث
 فهو مسبوق بمادة تسلسل واما القول بتوارد الصور المتعاقبة فعلى من يعرف التزامها
 ومن الصور الجزئية يعرف ان لا وجود مادام الابهام اظهر من ان يخفى واجواب باننا لانهم
 ان الامكان الذاتى يستدعى محلا موجودا والامكان الاستعدادى الذى يقتضيه لا يقتضيه
 الدليل لعدم لزوم الانقلاب الذى هو مناط الدليل عليه اقول لا يخفى ان ما بينه وادعا

س
 ان كان
 الوجود
 لا

للمنع فاما تعرف ما عرفنا كل ان الامكان امر ثبوتى كالقوة مثلا تنعقد به القضية الخارجية
السالبة المحمول وان لم يكن موجودا خارجيا وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده ولما توهم من
السلب الخارجي لاشيئية مطلقا فان الاشئية المطلقة هي ان لا تكون مستقرة ولا ناشئة
انتزاعها ومطابق حملها مستقرا اذا الامكان وان لم يكن من الاوصاف الانضمامية و
لكنه من الاوصاف الانتزاعية وما قال السيد الامام من ان اتصاف لشيء بصفة في
الخارج لا يستلزم ثبوتها فيه راجع الى هذه الدققة يعني ليس لواجب ان يكون الصفة
امرا منتزعا في الخارج بل قد يكون معدوما خارجيا وينتزع لعقل من موجود خارجي اذا لم
اليه من حيث هو اوسع بالحقه كحوا قيا سياتي وغيره كالقوة من لهما مثلا اذا لا خط
اليه بالقياس الى الارض ينتزع لا محالة فوئية ويمكن ان يستبدل على ان الامكان
سلب بسيط لا تنعقد به الا القضية السالبة البسيطة وليس ثبوتى اصلا حتى تنعقد
به الخارجية الموجبة السالبة المحمول بان جملة المفومات لا تكون عريضة عن الوجوب و
الامكان والامتناع والقسمة اليها مستوعبة لكافة المفومات بقاطبة الاعتبارات و
من الاصول الحكيمة ان الماهية في مراتبها ليست الا هي والعرضيات كلها مسلوبة عن رتبة
الذات فلو كان الامكان امرا ثبوتيا لما يثبتت كان كانت الماهية خالية في هذه المراتبة
عن المواد الثلث وهو خلاف ما تقر فلا جرم ان يكون الامكان امرا سلبيا وانما
بان يكون سلبا صرفا للضرورة التي هي من العوارض حادثا في مرتبة الذات واذا كان
حقيقة الامكان سلبا بحتا فللمنع ان يمنع على مستدعيه المحل الموجود وقوله والالم يكن الممكن
متصفا به في الواقع قبل وجوده ان عني انه لم يكن الممكن متصفا به اتصافا ثبوتيا فمسلم و
لكنه ممنوع للاستحالة وان اراد انه لم يكن هذا المفهوم السلبى عنوانا لتلك حقيقة ولم يحذف
انها المصادق ومطابق المحل فممنوع فان للكلام توسعة وللفكر رخصة قوله بجواز ان يكون
وجود الممكن في الازل محالا يعني يجوز ان يكون المقرر المطلق محالا في الازل و
يكون لشيء آتيا عنه وان كان طباع الامكان الذي ما بحسب طباعه هو ان لا يكون
لشيء آتيا في شيء من اجزاء الازل عن حقيقة مطلق التفرغ ثابته فاما استدلاله على لزوم

الاشياء
فدفع
عن
الاشياء
المتن

امكان الازلية لازلية الامكان بان امكان لشيء اذا كان مستمرا في الازل لم يكن
هو في نفسه معرضا عن الفعلية والوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم اعراضه مستمرا
في جميع تلك الاجزاء فاذا لاحظنا الى ذاته من حيث هو لم يتعرض عن الفعلية والوجود في شيء
منها بل جازت في كل منها لا بد لا تقطع معا ايضا وجواز الفعلية والوجود في كل منها
معا هو جواز الفعلية والوجود مستمرة في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فالتضح المقصود
تظاهر الازل بالذات من ان ما بحسب طبيعة الامكان هو الازل والذات وادام لشيء
انما يستلزم دوام ما هو مقتضى طبيعته فاذا كان يجوز ان يكون تقرر لشيء ما يلحق الى ذاته مستحيلة
في تلك الاجزاء لا وحده فضلا عن ان يكون معا وقد اجاب الشارح في رسالته المحدث بان
قوله فاذا نظرنا الى قوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من
اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع
فيكون المعنى انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده وهو بعينه الازلية الامكان
ولا يلزم منه عدم منه من الوجود الازل وهو امكان الازلية وان اراد ان ذاته لا يمنع
من الوجود في شيء منها بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو امكان الازلية والتمنع
والمواقع فيه فهو مصادرة ويقصد به بعض الفضلاء المحققين في حاشيته على شرح المواقيت
حيث قال ان اراد بقوله لم يكن هو في ذاته ان ذاته ليس يمنع في شيء من اجزاء الازل
عن قبول اصل الوجود بان يكون قوله في شيء متعلقا بعدم المنع فهو بعينه الازلية الامكان و
ان اراد به ان ذاته ليس يمنع عن قبول الوجود في شيء منها بان يكون قوله في شيء متعلقا
بالوجود فهو بعينه امكان الازلية فكان مصادرة وآورد البعض عليه بآثار الشق الثاني
والمنع على قوله فهو امكان الازلية والقول بان جواز التغير في كل واحد من اجزاء الازل
اعلم من امكان الازلية التي هي جواز التقرر فيها على سبيل الاستمرار والدوام اقوال لا سبيل
للايراد عليه فانه اذا تقرر ان الامكان انزل على سبيل المعية وسلم ان ذاته لا يابى الوجود
في شيء من اجزاء الازل الذي كان عدم اباة متساوقا بالمحاظ الى ذاته لعدم الثاني في
شيء منها على وجه المعية كما اذعن به المستعمل فليس بد من ان لشيء اخذ في بيان نفسه لا يخفى

حاشية
الشيخ
الرومي
١٩٨

في حاشية على الفرج الجديد للتجريد حاصله ان العلة ما يضاف اليه المعلول بعد الامكان
 لأن هذا مجرد اصطلاح في العلة وليس نظرا مستدلا في الاصطلاح بل لغرض ان ما لا يثبت
 في وجوده سواء كان بعدا مكانا او قبله او نفسه أقول ان الامكان ليس من داخل
 العلل لا على طريق الاصطلاح بل على طور المعقولية لانه من الامور الاعتبارية فانه عبارة
 عن عدم ضرورة تقرر الماهية المتقررة وعدم ضرورة لا تقر بها وعدم ضرورة وجودها ولا وجودها
 وهو اعتبار عقلي يصدق على الماهية المجردة من جهة ان هذه الماهية المتقررة ليست بنفسها
 ضرورية التقرر ولا ضرورية الالاتقرو وليست ضرورية الوجود ولا ضرورية الالاتقرو فليس
 يجب العقل مصداق هذا المقوم السلبى الذات الماهية المجردة فلم يكن مطابقا لغير ذاته
 وليس من الامور العينية حتى يدخل في سلسلة العلل او في ذات العلل بان يكون جزاءه
 حتى ما يبرهن ان دخوله لا يتأني ودخوله في العلة كما ان المادة والصورة مع انها داخلتان في
 المعلول داخلتان في العلة وليس من محلات الاشياء حتى يكون عبارة عن عدم الماهية
 وعدم الوجود ولا يصدق على ذاتها من حيث هي متقررة في العقل والمحوطة من حيث
 تقر بها في نفسها اما في الاعيان او في ذهن ما بل من حيث انتفاء ذاتها فلم يجب العقل
 مصداقه وتلك الذات المجردة بل رفعها وبوجه آخر ان الممكن ليس بممكن بان كان غير
 اذ لو كان كذلك وكان ذاته في نفسها ضروري الوجود او العدم كان الغير قد ليس
 فاما مقابل ما لها بنفسها وهو صريح الاقناع فاذا ان يكون لذات المجردة لا ضرر بان
 للوجود والعدم احدهما لها من تلقاء نفسها والاخرى لها من قبيل اعطاء الغير واما
 ان يتكرر لها لا ضرورة الوجود والعدم بعينها من تلقاء نفسها من قبيل افادة الغير والاول
 يقتضيه تعدد الوجود والعدم والثاني يقتضيه توارد العلتين على سبيل الاجتماع وكلاهما
 ظاهر البطلان فثبت ان الممكن ليس بممكن غيري فمحال لو كان الامكان من علل الممكن لم يكن
 من مقتضيات الممكن ولو انزله لان الاول يقتضيه تقدم الامكان والثاني ماهية مكان
 محقق الامكان له بل لغيره وهل هو الا الامكان الغيري فان شكك بمعية الامكان
 مقدم على الفارقة لانه علة لفارقة نفس الماهية ووجودها الى الذات الى العلة المستقلة

والفاقة متقدمة على كمال والايجاد والمقدم على التقرر والوجود فكان الامكان مقدما على التقرر والوجود وبما يتبع لا يزاح بان الامكان الذي هو لا ضرورة التقرر واللا تقرر كقيمية نسبت مفهوم التقرر والوجود الى الذات المستقلة فكان متاخرا عن التقرر فضلا عن كمال والايجاد المتقدم على التقرر والوجود لان الامكان انما الكيفية في محاظ العقل اى كون شئ بحيث لو تقرر كان في شان ذاته لا ضرورة التقرر واللا تقرر لا وصف النسبة العقلية بل يزاح بانه اعتبار عقلي في الماهية فلا يتصور الامكان بدون ان لم تكن متقيرة ومسألة التقدم على معنى ان الماهية المساوقة المقتضية لتساوى الطرفين وجودها المتأصلة من جاعلها بعد كونها متصفة وتلك الصفة السلبية في محاظ العقل اى يحيد العقل ان الماهية وجبت بجاعلها لا بنفسها بنفسها مصداق لا ضرورة التقرر واللا تقرر لا على معنى ان الامكان وجود ولم يوجد الممكن بعد ثم وجد كما لا يخفى على الذهن المتدرب وقوله لان الامكان مما لا بد منه بمعنى ان جواز التقرر المطلق مما لا بد منه لا بمعنى جواز مطلق التقرر الذي هو الامكان الذي يثبتوا انه اذنى ولا يستكره ادلو لعقول فلا يظن ان لم يجب انما منع جواز وجود الممكن في الازل لا تحقق صفة الامكان نعم ان كان مراد بظاهره فيرد ما ظن ويمكن ان يوجه الكلام بوجه آخر بها يدفع هذا البحث من قبل لم يجب بانك تعرفت ان الامكان من نفس الشئ ليس داخل في سلسلة مما لا بد منه فكما ان الامكان الذي هو جواز مطلق التقرر مصداق نفس شئ لا امر آخر كذلك جواز التقرر المطلق ليس مصداق النفس الشئ وليس داخل في سلسلة مما لا بد منه فيمكن اختيار الشق الاول وينع لزوم كون ممكن ما اذليا بجواز ان على معنى بانه يجوز ان يكون الوجود في تلك المرتبة الازلية بخصوصيتها متمتعا وان وجد جملة مما لا بد منه فيها وتختلف واقعا انما هو بعد عدم امتناع العلول وليس من جملة حتى يلزم على هذا التقدير خلاف المفروض والامتناع لا يستوجب الانقلاب وانما يلزم الانقلاب لو كان جواز مطلق التقرر متمتعا وهذا كما تعرفت غير تارة ثابت في تلك المرتبة ولكن بقي شئ هو ان يتعلق بوجوده في الازل وهو ايضا مما لا بد منه فاعلم فان للجواب مسعة وسكلام دائرة وسية قوله الثاني اختيار الشق الثاني من التزويد وهو انه اى اثرنا ان جملة مما لا بد منه في وجوده اى الوجود المطلق العاين عن

قيده الازلي واكتفى عن اختلاط اللايزالي لا مطلق الوجود او الوجود اللايزالي بما هو الازلي
فانه لا يتصور بعدهم لعدمه من حيث اللايزالية ليست بثابتة في الازل اذ من الابعاض
تعلق الازادة الازلية بوجوده المطلق الذي الوجود اللايزالي يقتضيه منه ولم يوجد بل تعلق
بمطلق الوجود اللايزالي ولا يلزم شيء من المحذورات لا القدم لان تعلق الازادة التي من عللها
من شأنها التخصيص واقتضاء السقوط لا التسلسل ولا تحقق بلاتمام العلة فان العلة امر متغير
وجهدتها في الازل فاذا نشكك لمشي من ان ارادته من جملة ما لا بد منه بالنسبة الى الوجود
الذي للحادث الى الوجود اللايزالي فهو ساقط لانه يلزم ان يتحقق الحادث او يتحقق بلاتمام
العلة ويمكن اذاحتته فانك تعرفت مما عرفناك من ان غناية المستل ليست من الوجود اللايزالي
واللايزالي كما تعرفنا لمشي بل كما بينه من الآن قيد الازلية واللايزالية لمغاة ولا يظن ان هذا
التشكيك بان المراد من جملة ما لا بد منه الازلي وجود لمشي هو تعلق الازادة واحاصل الاز
احداث لو تعلق الازادة بوجوده بان يكون في الازل كان اذلياً كما هو حادث بسببه
تعلق الازادة بوجوده اللايزالي فان لمشي ما استفسر في نفس ما لا بد منه انه المراد منه ما
حتى دفع بان يعني من جملة ما لا بد منه الازلي في تقرر لمشي هو تعلق الازادة بل انما استفسر
وجوده بما قصدتم عن الوجود ودوران ارادته فليس او قائمة الا بالتعين ولا يتصور
ان حاصل كلام الشارح هو ان ما لا بد منه في وجود لمشي على قسمين اذلي ولايزالي اذ
جملة ما لا بد منه الازلي في وجود لمشي تعلق الازادة في الازل ومن جملة ما لا بد منه اللايزالي
تعلق الازادة فيما لايزال فانه لا ندرى من تقسيمه من كلامه بل ما يستفاد منه على الحكم
على ما يشهد به السياق والسباق فليست فكر من تفكر فامضاً قوله وان اردتم ثم انتم قال لمشي
ولا يذهب عليك انه انما هو كذا ابرح الى اختيار الشق الاول من التزويد لان التزويد كان في الوجود
الذي كان للحادث هو الوجود فيما لايزال ومنع احتمالة تخلف المعلول عن ذات العللة
بان الحال ما هو تخلف المعلول عن نحو اعادة الفاعل المختار المستقل بالتأثير لا غير ذاته اقوا
اجواب باختيار الشق الاول على معنى ان جميع ما لا بد منه للوجود المطلق ثابت فيه ولله
يستلزم قدمه بجواز ان يكون وجود الممكن متلفاً في تلك المرتبة وليس تخلفاً لا يتناه منه

المقدم
المراد باللايزالي
١١٦٠
سبب
يؤيد

واجواب باختيار الشق الثاني على ان جميع ما لا بد منه للوجود المطلق ليس بثابت اذ من جملة
 تعلق الارادة بوجوده في الازل ولم يتعلق بوجوده فيه بل بمطلق وجوده وهو وجوده فيما
 لا يزال فم يظهر الفرق بين الجوابين ووروده ما اوردته لا يضر الفرقان وبوجه تنزلي
 ان للوجود المطلق العري عن قيد الازلي واللايزالي شقطين شق قص الازلي وشق قص
 لايزالي فاجواب باختيار الشق الاول باعتبار الشق قص الازلي وباختيار الشق الثاني
 باعتبار شق قص الازلي فان العلة بالنسبة الى الاول حاصلة في الازل وبالنسبة الى
 الثاني غير حاصلة فيه فليس الجواب باختيار الاول عين الجواب باختيار الثاني نعم الغاية
 القصوى واحدة ولعل القول ان آخر الجواب مشير اليه ولا يمتثلهم الا برفع بان نحو تعلق
 الارادة من جملة العلة وهو امر حادث فلم يتحقق ح جميع ما لا بد منه في الازل فان المورد
 المتروك انما يستقر في ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمم العلة بقره اولاً والشايع
 انما اجاب بالترويد بين التميم لعله وجوده الازلي واللايزالي واختيار احد حاشيتيه لانه
 التعلق ليس بازلي ولو لم يكن معترفاً بازلية المتعلق لما قال ولا يلزم اذلية ولا احتياجه
 الى ما آخر فان الاحتياج ح بل الثبوت ولما كان فاقرا الى الترويد فاجواب من قبله ليس الا
 بما يرضى به وايضا التفرقة بين ان جميع ما لا بد منه للوجود الازلي بعدم تعلق الارادة بقره
 فيه التي من ابعاضه ليس بثابت بل بقره فيما لا يزال من الساعات الآتية يشاهد الى الزلية
 التعلق والافكا لم يتعلق الارادة الازلية بوجوده الازلي فكذا لك لم توجد بوجوده الازلي
 فلا يكون مفهوم مستحصل بوجه الترتي فيا ايها الاخوان لم يلبسون الحق بالباطل انهم تعلمون
 قوله وقد يقال ان الازل انما علم ان الازل قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقاً بعلة
 و بزمان وقد يطلق ويراد به ما يكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي وقد يطلق و
 يراد به ما لا يكون وجوده مسبوقاً بزمان ومادة والمراد ههنا المعنى الاول فانه منحصر في الجواب
 كما ليس بخفاؤه على الذكي معني ان الازل فوق الزمان انه السابق لما يجتمع معه الزمان ونشأ
 لسبق امر لا يزال تقيمه وتجدد على الاتصال بحيث يستحيل انفكا كما عنه ويكون بعض منه قبل
 لذاته وبعض آخر بعد لذاته والاول متعال عن التجدد والتصرم والانتقال من حال الى حال

ع
 المعنى
 السابق
 السابق

في تبدل من شأن الى شأن فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لانه اول الزمان
 متاخر عنه اولانه من المجهولات السجلات الذات والذوات والمجولات الاول كما يتنوع ان يكون
 مع السجلات بالعلية الواجب بالذات في مرتبة الذات كذلك يتنوع ان يكون الذات الباطنة
 الباطنة بحسب نفسها مع القیوم الواجب بالذات في درجة الوجود فانه لا استواء في انه متقدم
 على مجوله تقدما بالماهية على ان لنفس ذاته مرتبة متقدمة في ساحت العقل على مرتبة نفس
 ذات المجول سوا كانت ذات السجلات سابقة على ذات المجول في الوجود المعنى والمصاحبة
 لها في ذلك ولا شك ايضا ان نفس مرتبة ذات السجلات هي بعينها درجة وجودها المتفاضل
 في الخارج اذ حقيقة ذاته هي عين الوجود المتقرر في الخارج بنفسه فكان لا محالة تقدمه بمرتبة
 ماهية في العقل هو بعينه تقدمه بدرجة وجوده في الخارج دهر الوجودان درجة الباطل
 بجهز ذاتها في الوجود بعينها ودرجة القیوم الواجب بالذات من كل وجه لا يوصف بكونه
 في الزمان لانك قد بينت انه قبل زمر المجولات كافة وذر المجولات بعد السجلات الحق
 قاطبة اعم من ان يكون بعدية زهرية بجهة او بعدية دهرية استدادية تحيل هذا الكلام نقض
 باشار الشق الاول تقريره انا آخرنا ان جملة ما لا بد منه نابعة في الازل ولا يلزم القدم لان
 قاطبة المتكلمات متمتعة بالازلية ليس جوازها فيه وانما يوجد على نحو اعادة الفاعل المختار
 واقول يمكن ان يكون هذا الكلام تقوية للسند وتوضيحه على صورة الدليل يعني يجوز ان يكون
 وجوده الممكن في الازل محال لان الازل فوق الزمان فليس بد من انه لا يوجد فيه واما سواه
 كلهم مترشحات فلا يوجد واحد منهم الا في المرتبة التي تحقق فيها الزمان ولم يوجد منه لان الوجود
 خلاص الفرض وهو ان الازل فيه ولا يعجزهم ان هذا ايضا جواب باختيار الشق الثاني و
 تقريره انه لم يكن جميع ما لا بد منه في الازل ولا يلزم التسلسل ولا وجود الممكن بدون تمام العلة
 لان الازل سابق على الزمان وكل ما يوجد سوى الزمان من الممكنات انما يوجد حيث تعلق
 الارادة بتخصيصها باوقاتها وبالزمان قد تعلق بوجود المتناهي فلا شئ من الممكنات
 ازليا فلم يوجد جميع ما لا بد منه ازليا من غير لزوم التسلسل او وجود الممكن بدون تمام العلة
 فانه لا يلزم في وجود الممكنات حسب تعلق الارادة بتخصيصها باوقاتها ان يكون علم وجوده

لأن
 العقل
 السجلات
 المتكلمات
 الباطنة

والا رادة الازلية التي من شأنها التخصيص وتعلقها حادثا ثم ثبت بان المتزمنات في
الزمان حادثة ليست بتحقيقة في الازل واين هذا من ذاك قوله واما التسلسل الى آخر
ما قال فقد قيل عليه ان هذا يشير الى الجواب لآخر المتغاير للجواب بالانحصار بين المحصورين
وتقريره ان لا نهاية للتعلقات المتوقفت عليها وجود جائز ما موجود في نفس الامر اهي لا نهاية
حقيقية وليس سلسلتها الالائية على سبيل الالائية الحقيقية المستقيمة المستقيمة
في حد ذاتها عبارة عن المتناهي في اى حد من حدود مراتب الوجود وانما الالائية على ان
العقل اذا التفت الى احادها لا يراها رابططة ولا فاصلة بين اشياء فانها بهذه الكيفية منقطع
لا يحتاج بهذا الاعتبار الى جنس من احادها بل باهي ما هي براسها اضيفت الى شئ اعتبر
لواحد من احادها واحد آخر وهكذا فان الكلام في ان التعلق موقوف عليه في الواقع وجود
الممكن الموجود في نفس الامر فاذا كان كذلك لتعلق الذي لا بد من وجوده لوجوده في
الواقع تعلقا سببيا له ولتعلق التعلق تعلقا وهكذا الى لا نهاية ولا يصح ان لا يكون التعلقات
موجودة في نفسها وخرجت عن حدود بقعة القوة ليس اذا كانت الالائية لا حقيقة بل حقيقة
منقطعة بحسب الواقع فلم يوجد جائز ثابت لان ترديد حدوث التعلق والقدم والمفاسد
المرتبة عليها عائدة بلازمية فاذا كان كذلك فيجري برهان التطبيق المقتضى لبطالة ادعاء قول
هذا مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق ومع قطع النظر عن ان يجوز الالائية في الاعتبار
على الملاحظات التفصيلية اشد اثما من الالائية في الاعيان غير صحيح لعدم وصوله الى الطرف
العالى المتعالى عن ان لا يكون ملته لزمه اجازات وبقاء السلسلة في الاوساط ومن هذا الكلام
يعنى تقرير الجواب لضميمة الذي اشير اليه بقوله مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق ظهر
تضعيف ما سبق من ان التسلسل في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير ممكنة فالتشكيك لا يرد
عليه بان الامور الاعتبارية اما ان يجوز عدم تنهايتها بمعنى عدم الانقطاع بحسب الواقع ولا يجوز
والاول باطل بما تقدم من جري فيه برهان التطبيق وعلى الثاني يلزم انقطاع سلسلة التعلقات
في التعلق الاول اما حادث او قديم وعلى الثاني يلزم عدم المسقطيات وعلى الاول لا بد من
تعلق فوق الاول فلم يكن اولاهت ليس بخارج عن الكتاب بل هو مستنبط عنه قوله وتجاوز عليها

عطفت تفسيرى لمحافظة الارادة اى محل لها ونسبتها الى جميع العلاقات سواسية والا وساط
لا يتوارى على الاطراف بل فى القناهى عنه فلم يكن طرف لها قيل لا يخفى عليك ان نفس الارادة
من جملة الاسباب حدوث الاحداث وهى انما تؤثر بتعلقها المتوقف عليها وبهذا الى ان ينتهى
الى تعلق لا يكون بعده الاصفة فينحصر هذه العلاقات بين الارادة السابقة على التعلق و
بين الاحداث الموجدية وهو المراد بالاخصار هنا وقال المحشى فى توجيه كلام الشارح بحيث
ينرفع منه هذا الايراد ان انحصار الامور اللاتناهيية بين الحاصرين الذى يستحيل ان يكون
للامور الغير المتناهيية طرف متعين ثم يتعين بعده واحد من السلسلة وبهذا كما فى طرف التعلق
الذى يلى لمكن فانه متعين وقبلة تعلق الارادة بهذا التعلق الذى هو ايضا متعين وبهذا
وليس تعلق بعد الارادة متعينا بل كل تعلق فرض فقبلة تعلق آخر لا الى نهاية وشك عليه
بان انحصار ما لا نهاية بين الحاصرين مطلقا محال لان الحاصر انما يكون ابتداء السلسلة
او منتهاها والا لم يكن حاصرا اقول فرق ما بين بداية السلسلة اللاتناهيية من غير ان يكون
بداية لواحد من احاد السلسلة المعين وبين بدايتها مع البداية لواحد من احادها المعين و
المحشى يسلم ما هو مقتضاه وهو مطلق البداية لا البداية لواحد من احادها عين نزاع المحشى
فان لم يكن هذا شديدا بل سخيفا فى نفسه وبالقياس الى بيان ليس خفاؤه على الزكى والظن
ان دفاع الايراد بان الارادة ليست طرف السلسلة وانما يكون طرفا لو كانت علة لشيء من التعلق
بلا توسط تعلق وهو ظاهر فانه لم يدع انها طرف بمعنى علتها لشيء من التعلق بلا توسط تعلق
وانما يدعى على انحصار هذه العلاقات بين الارادة السابقة وبين الاحداث الموجدية ولا ابتداء
فى انه يلزم قطعيا فان جملة العلاقات تابعة حالة فيها وليست بشئ وجزء منها خارجة عنها
ولا يأتى عدم عليتها بلا توسط تعلق سابقيتها فانها علة مقتضية للسبق ولو كانت ناقصة
فليتأمل واقول عندى ما ثبت ان للمتعلقات الغير المتناهيية طرفا من ان كل تعلق
معلول فان له فى حد ذاته خاصية الوسط فى ان غيره سببا لىاسة هو له كالطرف للوسط
فاذا ارتقت تعلقات علل الوجود وحادث ما مترتبة لا الى نهاية استغرقت المعلولية كل واحد
منها بالتام او ما من واحد منها الا وهو معلول بما فوقه وان كان هو علة لما تحته فهما لوحظت

جملة كحاشا اجمالاً فان انما باسرها قد استغرقتها الواسطة فليس هناك لا واسطة فاذن لو لم
 لم يتقرر طرف ليس هو بوسط اى علمه ليست هى معلول ينتهى اليه الا واسطه المعلومات لم يتضح
 للا واسطه وجود اصلها فان الوسط مالا م في حكم الوسيطيه بحسب جوهر ذاته المعلوليه لم يتصور
 حصول الا الطرفين متقدس عن المعلوليه و متعال عن الفارقية فثبت من التباين
 المتعلقات اللاتناهيته ليس بد من ان يكون لها طرف فثبت الاخصاريين الحاصرين
 قائل المفيض للمحق يعطى الحق الذى هو الحق قوله واجب عنه بان التسلسل هو وذلك لان
 المعدات اللاتناهيته التى هى سائط التعاقب تنزيمات كما تقرر فى مقده ولا يرتاب فى ان
 الزمان اللاتناهي على تقدير حدوث العالم بالاسرعت للزوم خرق المفصلة الى قدم ممكن
 مانع فرض حدوثه واذا ليست اجتمعت العلل كلها لانها سمات ومصاحبات للعلمه الكامله التى
 تجتمع مع المعلول فى حدوثه وان شك بان اللازم على تقدير حدوثه بالاسرعت لان
 المعدات اللاتناهيته لا المعدات المطلقة بماهى مطلقة فيحتمل ان يكون تناهيه و دخله
 فى زمره لعل فلا يصح الايجاب لكل فيزاح بانها ان كانت تناهيه فليس بد من ان يكون
 بواقي لعل المجتمعة غير تناهيه لان الامر الغير المتناهي لا يحصل من اختلاف المتناقصين فيلزم
 ما هو باطل فى نفسه مع انه على تقدير نهوض الكلام فى وجود الزمان فتبقى سطقا والامر
 تقدم لشيء على نفسه فكل من المتبصرون قوله وحركتها دائمة فهى ذات جتين انما علمن
 ان لفظ الحركة تطلق على معنيين احدهما التوسط وهو كون لشيء بين المبدأ والمهنتى الى اخذه
 ومصادقه بحيث اى حد يفرض بعد المفارقة عن المبدأ وقبل الوصول الى المهنتى اى
 فى الوسط لا يكون ذلك لشيء قبل وصوله ولا بعده فيه وهو موجودا ناذ عن تعينا بان
 للمتحرک الموجود العينه فى زمان التحرك فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان حاله لا يكون له
 فى زمان السكون وتلك حاله ليست هى الحركة القطعية لانها لا حدهى ولا شئ من ابعاضها
 فى آن بل هى التوسطية لانه الى ذلك المفهوم الانتزاعى المصدرى ينتزع منه فى ذلك
 الزمان لاني واولا شبهة فى انه معلوم واقعى لا اختراعى تعلمى فلو لم يحدثنى هو لشيء باحاطة
 فى ذلك فيساق زمان الحركة والسكون فى حق الاخذ والتخصيص ماخذه فى ذلك الزمان

يرجع الى التمثل الصرف وغير متغير بغير حدود والتوسط اذ كونها متوسطة ليس لانه في حد معين
من الوسط والالم يكن حركة عند خروجه منه فالتعينات كلها بخصوصها لمخافة بل لانه على الصفة
المذكورة والثاني ما يحصل من الاول بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبتته الى حدود المسافة
وهو ينطبق على المسافة منقسم بانقسامها وواحد بوحدةها وهذا الامر هو المسمى بالحركة القطعية
موجودة في الاعميان على سبيل التقصص والتجديد على معنى انه اذا فرض ان في زمانه فيكون
ما قبله ماضيا بالعرض بواسطة انقضاء زمانه وما بعده مستقبلا بهذا النهج وكلمتهما انما اتصافه
بالمضي والاستقبال بالاضافة الى ذلك لانه الفرضي فالانقضاء والاستقبال انما هما
باعتبار التقدم على ذلك التاخر عنه فكل من الحركة القطعية والزمان امر واحد في متصل
في حد ذاته منطبق على الآخر بحيث اذا جرى احدهما يتجرى الآخر بحسبه ويكون كل جزؤين
من الحركة واقعا في جزوا زمانه من الزمان وكل آن يفرض في الزمان ليس طرفا لكليهما
لا لوجوديهما الا لاجزائيهما بل هو حد مشترك في الزمان وكل آن يفرض في الزمان يكون
احدهما قبله بالنسبة اليه والآخر بعده وينقسم الحركة الى القبلية والبعدية ايضا على هذه المشاكلا
وعلى وجود الحركة الاتصالية ووحدةها واتصالها شكلها اذ روت ابعاضها وتركت ابعاضه
منها ان المتحرك الملم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتماها اذا وصل اليه فقد انقطعت
الحركة واجوابان من امتناع وجودها في آن الوصول وكذا في كل آن بعض من زمان
كون المتحرك في الوسط لا يلزم امتناع وجودها في زمان هو قبل آن الوصول والآن
نهاية بحيث يكون مجموعها موجودا في مجموعها وابعاضها الوهية في ابعاضها الوهية ولا يتو
ان تلك الحركة ممتدة بامتداد المسافة فكيف تقوم بالمتحرك الا بفرد والالم يكن احوال تمام
حالا فثبت ان اجزائها تتقدم عند وجودها الآخر لكما يلزم زيادة احوال على العمل بحسب الاستدلال
وظهر عدم وجود مجموع الحركة المنطبقة على المسافة كلها وهو المطلوب لان منشأه انحصار له
في المسافة المكانية الباقية وليس كذلك فان المسافة التي ينطبق عليها الحركة يمكن
ان تكون مقولات تقع فيه الحركة على ستة ان يكون للموضوع في كل آن فرض من آتانه
زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر منه

وان كان له فرد واحد زمني متصل غير قار حاصل من دون فرض لا المسافة المحيية الباقية
ولا خفاء على المتبصر ان استدراك الحركة باستداد تلك المسافة لا ياتي بحاليتها تمامها لانه
لا يتصور كثير استدراك المقولة عن الجسم الصغير التي قامت به للزم زيادة الاحمال عليها
ان الجسم في آن انتقاله من السكون الى الحركة او في آن يعين في زمان الحركة غير متصف
بواحد منها لان الحركة لا تكون آنية وان الآن فرض آنا انتقالها وان المقررات اتصال
الحركة باتصال المسافة فلا يكون ساكنا واجوابا ان الجسم ليس يتحرك لما تعرفت وليس
يساكن اذ السكون هو عدم الحركة عما من شأنه هي ولا يلزم الواسطة بينها وانما يلزم انتقالها
عما يصلح للاتصاف بها اقول يرد عليه ان عدم لزوم الواسطة انما هو على نهج اصطلاحى
وتقدير اجتهادى يعنى بقيد امكان الاتصاف وعدم الاتصاف بها والا فيصدق
في نفس الامر والواقع انهما متفقان عنه واثبت ان يكون الواسطة في ذلك لان اعتبارا
فيه ولا يستوجب واسطة في نفس الامر والواقع فانه اوسع من ذلك لان ويرد ايضا ان
الجسم اذا لم يكن متصفا بالحركة كان متصفا بسلب الحركة عما من شأنه الحركة لاني ذلك لظن
وشان الوجودى المتغير في مفهوم العدم والمملكة هو مطلق الشان لاني ذلك لظن
الهم الا ان يلزم به اقول يمكن اجواب هذا من سبيل آخر بان نقض الحركة في الآن
هو سلب الحركة في الآن على ان يكون في الآن قيد اللفظ ويكون السلب سلبا لمقيد
وما هو عين السكون في ذلك وشمها انها منقسمة الى ماضية ومستقبلية ولا يوجدان معا
بل كانت واحدة منها مستقرة يكون الاخرى باطلة ولا يمكن الاتصال بين الموجود والمعدوم
واجوابا ان الحركة موجودة واحدة في زمان واحد وليس فيها ولا منه اجزاء مستقرة
فاذا فرض آن فرضي في الزمان ونقسم به في الوهم الى ماض ومستقبل كانت ايضا ماضية
ومستقبلية بالفرض ولم يكن واحد منها معدوما الا بالنسبة الى ذلك لان وانما يمنع بين الموجود
والمعدوم الصرن لا بين موجودين في مجموع الزمانين فمتصور اذ قد بلغ تحقيق الحركة فخرج
الى ما نحن بصدده وتبين المراد ههنا هو الحركة التوسيطية البسيطة المستقرة الذات
غير متغيرة الحقيقة على ما هو الظاهر ويحتمل حركة قطعية ايضا فانها كالوسطية امر وجداني

متصل والتصرم والتجديد وانما هما باعتبار اتحاد المشترك فاذن ما سمح من كلام الامام في الرد
من قوله فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء بحسب حقيقة وما قال المحشي من ان ما سمح
من كلامه لا يحسب رجاء تشابه الاجزاء الى السلب بل لا يكون له اجزاء متخالفات سواء
كانت له اجزاء اولى من اصلها وهو على ما هو الظاهر من بطلان الحركة وعدم وجودها في
الاحياء وانحصار المراد في الحركة التوسيطية قوله رايته في بعض تصانيفه قال المحشي على
وجه قول ابن تيمية بالتسلسل على سبيل التعاقب انه من المجبته ثبت للواجب مكانا والواجب
ان لا يوجد مكان اذ لا فاضطر على مذهبه بناء على قول بحدوث العالم الى القول بالتسلسل
في العرش لانه مكان الواجب عنده لا يخفى انه على هذا الاضطرار ايضا لا يكون ناجيا عن عتق
مذهبه فان الاول اذ تعالى عن المكان ايا ما كان على معنيته ان لكل فرد منه بحيث
لا يغرب واحد من جملة السلسلة اللامتناهية متاخر عن الاذن بناء على حدوث العالم
فكان الواجب لقيوم في الازل فليس بد من ان يكون عريا عنه في ذلك تعالى
عن تلك الخرافات علوا كبيرا فاعلم قوله فان عدم جزاء من الحركة فلا بد لعدمها
معنى لا بد لعدم ذلك بجزء الحادث من حلة حاوثة كاملة متغايرة لتلك الحركة لا هي
نفسها كما ذهب اليه بعض من السابقين فانه لو فرض ان تلك وبطلانها ولو كان
بها وبطلانها خاصا من تلقا ذاتها واستغلا لها كانت بالكة في زمان تقرها لاستحالة
التخلف او متقرة مع مفارقة معلوما الفطري الا متناع عنها واقول في سبيل آخر وهو
ان عدمها لو كان من ذاتها لكان من انتفاء الذات وجودها لان حلة العدم اذا فرض
نفيها فمن الضروريات ان ينفي هذا العدم تبه لان حلة عدم المعلول انما هو عدم حلة المتقرر
بما هي هي ولا يتصور كون الشيء حلة للشيء ورفع حتى يكون كلاهما اي الوجود والعدم معلوم
والذات ونفيها بانتفاء الذات لا تحقق الوجود من انتفاء كما سيتلى عليك من بعيد هذا
ونشاء الله تعالى وهو على الاقناع ومن سبيل آخر ان العدم الكائن بعد الوجود لا يأتي
من تلقا العلة ليس امر متجدد منقضا غير قار وان الحركة بما هي الحركة متجددة والذات
متدرجة الحصول فهل يستصح العقل ان الامر المتدرج الحصول حلة الامر غير متدرج الحصول

لا
في الامور
الكلية
على
في الامور
الكلية
»

وما هو الا الحكم ببقاء العلول وانتفاء العلة وتسبب ههنا ذهب بعض الرواساء المتأخرين
الى ان القوة المتحركة في اقتضاها للحركة يجب ان يلحقها ضرب من التبدل بالاحوال
اذ هي متجددة ومتصرفة وما هو مقتضى الطبيعة الصرفة كان ثابتا وشك عليهم ههنا بان
للمحركة جتين جهة الذات لمحضة مستمرة من اول زمان الحركة الى آخرها وجهة النسب المتجددة
المنقضية الغير الثابتة فلم لا يكون بالجهة الاولى مستندة الى الطبيعة الصرفة وبالجهة الاخرى
مستندة الى الجهة الاولى ورفع بان الكلام في اسناد هذه الى تلك عائد بعينه فعملية الحركة
الطبيعية يكون ستة ملتممة من جانب هي الطبيعة ومن تجددها هي الوصولات الى حدود متجددة
يكون تلك لوصولات حالات متنافرة غير ملائمة للطبيعة والالم تكن متروكة عالمات الى
حالة الطبيعة التي ينقطع الحركة عند حصولها لانتفاء جزئيتها وعاد الاعتقال بان الكلام في
علة تجدد الاحالات المتنافرة كاللزام في تجدد اجزاء الحركة وازاح بان الطبيعة مع كل حالة
غير ملائمة علة الحركة ومع كل حركة علة لحالة اخرى غير الحالة الاولى فلا يزال الاحالات
موجبة للحركة والحركات مقدما للحالات الى ان يعود الطبيعة الى الحالة الطبيعية الى الحالة
الطبيعية واقول عندي امر لا يدفع به الاعتقال من ان علة كل حالة غير ملائمة اما حركة
وهذا الحركة ثمانية فيلزم على هذا اثبات جميعها اوجه لكل حالة فيلزم لتسلسل في تلاقح
العلل اذا كان يتحرك يقطع المسافة مقدار قدم واحد وهذا مع عزل النظر انه غير صحيح
في ذاته مشترك في هذا وتجدد النسب فليقل به اولا فتسلسل روي قد بلغ تحقيق علة عدم الحركة
فما قيل من انه مم دانا يكون كذلك لو كان عدمه لالذاته وليس كذلك كما حقق في محله
وقال صاحب التحصيل لولا ان في الاسباب ما يتقدم لذاته لما صح وجود احالة وذلك
هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها يغوب ونحقق ليجي السقوط لعوى حالة عرفناك من ان القوق
الما تكون تامة مغايرة للحركة لا من العينية تورث احتمالات مرت تفاصيلها قوله وذلك العلة
اما امر موجود الخ يعنى العلة التي هي علة لعدم حركة موجودة اما امر موجود او عدم امر موجود الخ
لانها لو كانت ولم يكن امر موجود او لا عدم امر موجود الخ بل كانت امر اعتباريا صرفا لم يست
مضافا الى امر واقع فلا بد من ان يكون من سلب علة الحركة الموجودة في نفسها التي هي ايضا

القول في
الشيء

ليست بخارجة عن حدود لبقعة الواقعة للاحتراز عن امكان وجود المعلول بدون وجود
 العللة فان العللة اذا قدرت امراتعليا وفرضها واقعا ولا ريب لاحد في ان الاعتبار
 ينقطع بعزل الاعتبار في عزل النظر الى التقتضيات فيقطع ولما كان المعلول امر لم يتوقف
 فقره على اعتبار بقى قطعها وذلك في عدم كونها من سلب عللة الحركة لما تبين بطلانه بلا فصل
 فليس بد من ان يكون امرادفعيا فلا سبيل لما منع ان يمنع على المحذور استناد بان يكون عللا
 لا مرسى كما ذكره المشي على الحاصل فان قيل هذا الاحتمال وان كان احتمالا في نفسه لكن لا
 في هذا المقام فتعرف قوله وعلى الثاني يكون ذلك لعدم عدم جزء من اجزاء عللة وجود
 ضرورة ان لا يكون الخواذ لوجوب استناد عدم الشيء الى شيء هو غير عدم عللة وجود ذلك
 الشيء فمن الصحيح ان يستصح امكان اجتماع التقيضين تبينه انه اذا فرض في اول عللة وجوده عللة
 عدمه هي امر آخر غير تلك العللة فليس من ان يكون ذلك الشيء موجودا بوجود عللة الوجود
 وسعدوا بتحقيق عللة عدمه في ذلك لان والالم يكن ما فرض عللة وان يتوهم ان يكون
 الشيء الذي هو عللة عدمه لازم عللة وجوده فاذن اذا فرض تقرر عللة عدمه التي هي
 عدم لازم عللة الوجود وتحقق عللة الوجود في سامة واحدة وان واحد فليس الا فرضا خيرا
 لا فرضا تجويزيا ومن الجائز ان يلزم المحال على المحال وتوقع بان اللازم جتئين الاولى حثية
 ذات اللازم بما هي ذات اللازم مع عزل النظر عن وصف اللازمية والآخرة انه لازم وغير
 مستاق الوجود عنه ولا شك في انه بالحيثية الاولى لا علاقة بينه وبين ما هو لازم له فمن
 الصحيح ان لا يكون لعدم عدم الملزوم فان استند عدمه الى عدم ذات اللازم بما هي ذات
 اللازم ليعود استحالة امكان اجتماع التقيضين وان استند اليه من حيث انه لازم له غير منفصل
 الوجود عنه لعدم الشيء ليس لا لعدم عللة الوجود كيف ولولم يكن عدم الشيء من عدمه لا يحتاج
 الى عللة عدم الوجود بل تحقق مع تحقق عللة الوجود وهذا كما تعرفت حاله على ان اللازم
 يكون من مقتضيات الملزوم فلا يكون عدمه الا من انتفاء الملزوم فلو كان عدمه عللة لانتفاء
 الملزوم لكان الشيء مستقدا على نفسه وهو الذي وعدت لك قبل هذا ولا يتوهم ان يقال
 البقار غير محتاج الى عللة والا لكان عدم المعلول مستندا الى عدم عللة البقار والتالي بطل

س
 المشي
 البقار

فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلان عدم الوجود الخارجي للمعلول مثلا لو كان معلولا لعدم
 علته البقاء لا يبقى في مرتبة عدم علته البقاء للتقدم فيلزم تحقق الموقوف وهو الوجود الخارجي
 في مرتبة عدم الموقوف عليه هو علته البقاء وهى لا يقال يجوز ان يكون الوجود ايضا
 مرتفعا كالعدم في تلك المرتبة يجوز ارتفاع الوجود والعدم معا عن شئ في نحو من انحاء نفس
 الامر لا نقول اردنا بعدم المعلول سلب وجوده لا ثبوت السلب وسلب الوجود ايضا
 من آثار انتفاء العلة فانه نظري النزاع بالنقض والمعارضة واكمل الاول انه لو صح الاستدلال
 بكلمة المقدمات لزم ان يكون حدوث الاحداث غير مضاف الى العلة لانه لو كان بخلافه
 لكان عدم المعلول مستندا الى عدم علته الحدوث والتالى باطل لان عدم الوجود الخارجي
 للمعلول مثلا لو كان معلولا لعدم علته الحدوث لا يبقى في درجة عدم علته الحدوث للتقدم فيلزم
 تحقق المتوقف وهو الوجود الخارجي للمعلول ودرجة تقدم المتوقف عليه هو علته الحدوث
 ههنا الثاني انه لو كانت الحوادث متفقة في الحدوث لا البقاء وكانت قاطبتها ابديات
 مستمرة لان الوجود قسمان موجود بالغير وموجود بالذات والموجودية الغيرية فاقرة في
 ابييتها وليسيتها الى مفيض جاصل تام في وجوده ووجوده وبعده عدمه والموجودية الذاتية
 انما هو الموجودية بنفسها فما زال باقيا مستمرا وليس شئ مقدما له على ما يفصله ولو لا بصار
 فان كانت الفاقات نقضها وقضيضها لم تكن فاقرة الى مقتضى في الوجود البقائي لكانت
 موجوديتها في تلك الدرجة بنفسها لانك دريت ان الوجود منحصر في القسمين فلا بد من
 ان لم يلحقها عدم طار اصالا ما ترون ان الواجب لقيام عدم متفارقة في الابدان وانتهى
 الى علة ازلها وابدائها فيكون الفاقات لعدم فاقريتها في الانتهاء الى علة يكون ابديات و
 بطلان لا ينفى على الاذكياء وتحقيقنا هذا انكشف حال ما توهم ايضا من ان معنى احتياج
 الممكن هو ان لا يقع احد طرفيه بلا علة وهو لا يقتضيه احتياجه في بقاء الى علة ولعل غشاه
 عدم الالتفات الى هياة الممكن والامكان التي هي لا ضرورة التقرر واللاتقرر وضرورة
 التقرر واللا ضرورة لذاته والثالث انه لا يلزم من انتفاء عدم الوجود الخارجي في مرتبة
 عدم علته البقاء تحقق الوجود الخارجي في تلك المرتبة وانما يلزم لو كان عدم الوجود الخارجي

ع
 رتبة
 رتبة
 رتبة

في تلك المرتبة بان يكون النظر قيد العدم اي العدم المقيد نقيض للوجود الخارجي في تلك
المرتبة حده بان يكون النظر قيد الوجود اي الوجود المقيد هو موجودة في تلك المرتبة على معنى ان تلك المرتبة تصدق
وان لعقل اذا اتفقت اليها يجد ان الوجود مسلوب عنها لا ان العدم متحقق فيها وان ظنبت
ان الزمان اذا امتنع العدم الطاربي بالنظر الى ذات الزمان كان نقيضه وهو الوجود الطاربي
واجبا له بذاته فكيف يكون هو في بقائه فاقرا الى علمه معنية قيل لك ان هذا النقص الوجود
ليس واجبا بالذات للزمان فانه ممكن انتفاء عنه بالنظر الى ذاته في ضمن انتفاء الوجود المطلق عنه
بالكلية الذي ليس آيا عن هذا الانتفاء والحق ان العلة الموحدة والمبينة واحدة والابقار هو
بعينه الابد والاشياء الواحد يوجد الوجود الواحد وتحصيل اصل الوجود في الزمان الثاني
هو بعينه التحصيل في الزمان الاول باعتبار اصل الوجود في الزمان الثاني فاحسن حال الوقت
من عمل صاحبها فلفظه من عصي فعلها قوله فيلزم التسلسل ان لان العدمات اللاتناهية
مجاورة لعدم جسم من الحركة فلا بد من ان يكون نقائصها التي هي الوجودات اللاتناهية
مجاورة لوجود ذلك كجزء والا ما يلزم ارتفاع التقيضين او يكون شيء علمه شيء في حالتي وجود
وعدمه وهما قطع البطلان قوله الوجه الرابع وجردا بحواب الذي ذكر عن النقص بالذات
ولروا اصل الاستدلال بالعرض بان يقال لو صح دليلكم لزم المحال لان صحة الدليل مبني على جواز
تعاقب كموات اللاتناهية مع وجود قديم وتعاقب كموات اللاتناهية مع وجود قديم محال
كما لا يخفى ولو جعل ما قاله حجة الاسلام وجها آخر كان له وجه ولا يظن انه غير صحيح لان بكان
ان يقال لو صح دليلكم لزم المحال لان صحة الدليل مبني على جواز تعاقب كموات الغير
المتناهية وتعاقب كموات محال لان هذه الحركة المتعاقبة قوله فلا بد ان يكون سابقا
ان صحت السبقة على كل واحد بتعين فهي مسلم الثبوت وان عينت على الفرد المنتشر فهي لا تحكم
وما بينه المحشئ من انه لو لم يكن سابقا كان مقارنا بحادث مسبوق بالعدم فمع عدم ذلك الحادث
للقديم وجود فيلزم تقدم القديم على الحادث وهو المطلوب وخلاف الفرض لا يتم لان ما
الاستدلال وسوقه على السبقة على كل واحد معين كما يشهد به الوجدان عند التأمل قوله قلت
هذا بداهة الوهم ان قال المحشئ لظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بوجود الحالة المراد بها الوقت

لا
تأويل
على
العلم

او اللزوم التي يتحقق فيها سبقة على كل واحد مما يصدق عليه الجاؤث وبعد القبول فالحكم
 بالمناقات بين دوام المفارقة مع البعض والسبق على الكل براهته لعقل قول انما يرد
 ما اوردته لو كان الشارح معتزفا للحالة التي يتحقق فيها سبقة على الكل ولا يستفاد من كلامه
 صلا بل الواجب ان يدعى لعدم اعترافه فانه نفس فصا جليا في بعض رسائله على انكاره
 حيث قال فان القديم وان فرض انه لم يزل مقارنا بواحد من الكواث المتعاقبة فهو
 متقدم على كل واحد منها اذ ما من حادث الا وهو مسبوق بذلك لتقديم ضرورة ان التقسيم
 موجود مع الكواث السابق عليه دون ذلك الحادث فذلك لتقديم سابق على كل فرد من
 تلك الكواث من غير ان ثبت له حالة يخلو فيها عن جميع الكواث غايته ان سبقة على كل
 واحد ليس دفعة بل سبقة على كل منها مع مقارنته بواحد آخر ولا منافاة بين دوام المقارنة
 للبعض والسبق على الكل كما توجه انتهى فنظر ان ما بينه من ان الحكم بالمناقة بينهما بالقبول
 براهته العقل ليس لقضاء العقل ولكن عندي ما يؤيد الحكم بالمناقة بينهما من ان جميع انما هي
 عبارة عن الاحاد سواء كانت معروضة للمياة الاجتماعية او لا فاذا لاحظ العقل اليها باسرها
 سحاظة اجمالية مستوعبة لكانها وحكم سبق القديم على كل واحد منها بحيث لا يشذ عنه واحد
 يغرب عنه فرد فلا يترى في انه ليستوجب سبق على الجميع لان جميع ليس عبارة عن جميع اجزائها
 واذا كان الشيء مسبوقا بتامها فعدم السبق على المجموع غير متصور والمقارنة الاستمرارية
 للماهية الاطلاقية مع الاذعان بان كل فرد منها مسبوق بعدم تصورية محضة لادجود
 خارجية نعم لو كان لها وجود اصلي متماز عن الافراد فكان ما قيل واللا يري ان شيئا اذا
 كان مثل عبارة عن عشر اجزاء وكان اواخر سابقا على كل فرد من العشرة فليس به
 من ان يتقدم على ذلك الشيء وليس لكثرة الاجزاء حتى لاتناهي دخل في هذا الحكم حتى تفرق
 بين التناهي واللاتناهي فتبصر واخذ الذي لا علم لنا الا ما علمتنا انه هو اعلم حكيم فليتنازل
 قوله فان كل فرد جزء من المجموع يعني كل فرد جزء من الافراد التي لم يشذ عنه فرد ولم يفرض بقريته
 واحدا منه ولا يشكك بانه اذا تحقق افراد لانهية تتحقق مجموعات غير تناهية وكما ان حدوث
 كل فرد لا يستلزم حدوث فردا لذلك حدوث كل فرد وكل مجموع لا يستلزم حدوث مجموع ما فانه مع ما فيه نزاع بان

ع
 ب
 ج
 د
 هـ

الذهن وجودا تفصيليا الى النهاية وهو ظاهر ولا يحتاج الى ابدان لا يمكن ان لا حصر باق ليس المراد
 من الحقيقة التي انتماضه باعتبارها ان ذاتها مخلوقة بوصف اعتباري ثم ذاتا مستقيمة لغيرها
 وصفت مصدرى وهكذا الى طرفت الذهن نشاط الانتماض حتى يرد عليه انه لم يوجد الى ما هنا
 بل ذات مستقرة في نفس الامر والواقع بحيث اذا لاحظنا اليها لعقل ملاحظة اجمالية يستوجب
 تلك الملاحظة القاطبة الذات يحكم حكما كليا بان مصداقها ومطابق حكمها الذي يتخرج منه
 بان المفهوم المصدريان موجودا واقعي ويحكم على تقدير الانتهاء ان مصداقات المخلوقات
 اكثر من مصداقات العلويات فانه مع وضوح لا يخلو عن دقة قوله واما اذا كان من اجلين
 كما فيما نحن فيه ان كان من جانب الدال سلسلة لا متناهية حقيقية وفي جانبها بدلية
 لا متناهية لا حقيقية بمعنى عدم الوقوف على حد لا يستمر بعده قوله كما لا اول لها لا آخر لها
 اى ليس لها حد كان في ذلك حدا آخر بحيث لا يتصور امر غيره بل كل واحد فرض بعده
 حدا آخر وكذا فاذا نرى ان كل ما لم يسبقه له سابقية وان لم يتقرر اسما ونكشف حال
 ما قيل لمن ان التسلسل في تلقاء المعلومات غير واقع انما هو بمعنى لا تقف ويلوح امر
 نرجح لا آخر لها ليس مثل كما لا اول لها وان كان الظاهر يتبادر الى المثل كما يحكم به النظر الجلي
 لبعض المناظرين قوله يجب ان يكون فيما قبله ان لا نها ان كان معها مسبوقية فيتمزج
 بعد المسبوقات على السابقات ولا سبيل الى المنع على الزيادة بانها انما يلزم لو لم يكن
 ماتحة مسبوقية اخرى لانه ذو اضافتين اضافة الى العلل واطافة الى المعلومات فاذا
 اخذ بحسب الاضافة الاولى يجب ان يكون في الاحاد السابقات عليه سابقية لا يكون
 معها مسبوقية لاستحالة التزايد بالنظر اليها ولا دخل لمسبقية ماتحة فانها من سلسلة على حد
 ولا توقف سأل عليها فيلزم بالنظر الى تلك الاضافة سابقية لا يكون معها مسبوقية
 سواء كانت بحسب الاضافة الاخرى موجودة او معدومة قوله فان جميع الاحداث موجودة
 انما اى كل واحد من احادها موجود في كل جزء من تلك الازمنة على معنى ان كل جزء
 من تلك الاجزاء موجود في مرتبة وكل واحد منها مطول في تلك المرتبة فانك تفطنت
 بما بينا ان الزمان في نفسه موجود وليس المضي وهو انقضاء والاستقبال في الا با اعتبارها

لما قلنا
 لا يتصور
 امر غيره
 بل كل واحد
 فرض بعده
 حدا آخر

ان فرض فيه فيكون باعتبار هذا الفرض متجزيا باصله بالاضافة الى الآن ماضيا واما بعده
بالنسبة اليه مستقبلا وانا لا نقضنا باعتبار القدم على ذلك الآن لانه منقضى في نفسه
وليس ثابت في حد ذاته فانما يثبت في الوجود فيه فالماضي من الزمان يتحقق في الواقع
لا في ذلك الآن والحكم بالاقتضاء بالنسبة اليه صادق وعليه حال الاستقبال والحدسية
بانه ليس لم يحصل غير مضر لنا فان اجزاء الزمان اعم من ان يكون حقيقة او فرضية فرضت
بالقياس الى امر فرضي ليست بالكلمة عن مرتبتها بل متحققة ولا يثبتون ان لا وجود للمجموع
لا في مجموع الزمان لان المجموع لما يتحقق بعد وجود جزئه الاخير وعند وجوده يتبقى بعض اجزاء ذلك المجموع
لان المفروض تعاقب الاجزاء وانتفاء الجزئ يستلزم انتفاء الكل ولاني جزء منه لا انتفاء الاجزاء
فيه ايضا فان المراد ليس من وجود المجموع في جميع الزمان الالماهية وتعاقب الاجزاء فيه
ايضا وانتفاء الاحرار بالقياس الى شئ لاني حد فاته لا يقتضيه لعدم الوجود للمجموع في جميع
الزمان بهذا المعنى المعين واستدعاء التعاقب انما هو ان لا يكون المجموع في جزء من
الزمان وكيف يتوهم والشارح المحقق نص على العناية ايضا قطعيا بقوله يعني ان كل احد
انما يفتقر قوله بل للوجود فردا آخر انما قال الشارح في رسالة اثبات الحوادث انهم يقولون
نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت
هو السرمه وقال بعض العلماء المحققين الحصول الاصل في الاعيان خارجا عن الاستدلال استداو عن سبق
استمرار الهمس والاستمرار اذ مع صدق سبق عدم الصرف في الاعيان فهو الدهر وبحيث يتقدم
من كل وجه عن احتمالات عدم السرمه وما يوجب لا ذعان بوجود الدهر هو وجود
المتغيرات على التقر بحيث لا يعقل يعتبر من حال الى حال ولا يتصور استداو ولكن يكون
مسبوقا بصرف عدم فانه لو كان قد ياتا ما كان الواجب مع ذلك القديم والمسبوق
بالهلاك معدوم في تلك المرتبة الدهرية والازمنة الواقعة المبارة عن جهة التعدد التفصيلية
ثم اذا وجد ذلك المسبوق كان معه ايضا فقد تحققت المعية الاولى معرفة عن الثانية ثم استمرت
مع الثانية فيلزم عروض نسبة مقدرة للواجب تعالى فتبين انه اما ان يكون كل الساعات
سرمية واما ان لا يمتنع او كلها مسبوقة بعدم فهو المدعى فلا يلحق انه مبني على القابلية

العدم
بالاعيان
استدعاء
الاعيان
المتغير

وكيف يصدق هذه فاعلمنا من المرتبة الدهرية وغير بالدرجة الواقعة ولا ريب في انها وقعت
 ويلزم التسلسل المتقارب على هذا التقدير للواجب سبحانه وتعالى ان يعلم ان بلاك لتقدم التكميل
 هو ان يكون الوجود حاصل الشيء اولا ليكون ثابتا لاخر الا وقد ثبت المقيد ويستفاد من
 هذا كون الوجود حاصله لا غير ليس مخصوصا بزمان فلا يظن انه ليس هذا التقدم الا الزمانية
 فانه على تقدير انحصار في الزمان وهو كما ترى وكيف يكون صرف كون الوجود في الزمان
 فان الزمان لا بد له من تقدير واستداد وتقض وتجدد فان لم يكن التقض والتجدد معتبرا
 في الكون لم يكن زمانيا ولا يظن انه بيان ودرى لانا اذا اعتبرنا العبارة من القبل الى
 الشيء فليس دور وقد ذكر الباقى امام العلماء المتأخرين على هذا الدعوى بينات شتى وبيانها
 وبيان الايرادات التي اورد بها بعض الروساء المتأخرين عليها وبيان ما يرد عليها بالتفصيل
 المقام وبعض ما ذكرت فصل ما اقتضاه المقام من الاقتضاء لا بد ان يعلم ان الوجود الدهري
 ليس كالوجود الزماني بل كالوجود الخارجى على معنى ان دعاء الدهر الذي هو ظرف الوجود
 وهو ليس بشئ آخر غير الوجود بل هو الحصول لاصلى في الاعيان لاني الزمان كما ان الخارج
 ليس بشئ آخر غير الوجود والعينه بل هو الحصول لاصلى لاني كحاط الذهن فقط بل خارج الاذهان
 ايضا بخلاف الوجود الزماني فان الزمان زائد على اصل الوجود ويعلم ان الدهر على المعنى الاول
 امر اعتبارى وعلى الثاني امر متاصل فان المراد بانه الحصول لانفس الحصول لمصدره مع التدرج
 الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد قوله فليتأمل يحتمل ان يكون اشارة الى ان الزمان
 لا يمتد على المتعاقبات في الخارج في نفس الامر والواقع حتى يحجرى المحذور ان في صورة
 التعاقب في نفس الامر ويلزم الحال لان العقل لا يحكم فيها بجواز التطبيق الخارجى في
 زمان متناه لكونه فرع الوجود في ذلك الزمان ويقال بان العقل كما يلحظ اجمالا جزئيات
 مفهوم اللاتناهي المفروض الوجود في الزمان المتناهي بدون ان يرسم تلك جزئيات بنفسها
 ويحكم حكما كلياً بان كان التطبيق الخارجى في ذلك الزمان كذلك يمكن ان يلحظ اجمالا جزئيات
 مفهوم اللاتناهي المفروض الوجود في الزمان الا انه من الزمان المتناهي الذي تحقق
 فيه التطبيق الخارجى ويحكم حكما كلياً بان كان التطبيق في زمان متناه لا بان المطابقين

٢
 رطلان
 رطلان
 رطلان

موجودان في الزمان ومنطبق احداهما مع الآخر بل بان احدهما المتقرر في زمانه يصح ان يتحقق
 بسببه على مبدأ الآخر المتقرر في زمانه ايضا وهكذا انطباق سائر الاتحاد على سائر الاتحاد مع غل
 النظرة وجب في الزمان انخاص في الآخر قائل وكن من المتخصصين وقال بعض الفضلاء المحشين
 على شرح المواقف انه لا بد ههنا من التقدم والتأخر اما وضعا وطبعيا وهما من الاضافات
 المتكررة فيجب جماعها وجميع موصوفها في وجود وذلك لوجودنا الوجود الخارجي لعدم
 اكتمال الوجود والذهني الاجمالي لعدم الاتحاد وانتفاء الوجود والذهني التفصيلي واجاب بعضهم
 بان ذلك الوجود الخارجي هو في نفس الواقع والمتقدم والمتأخر مجتمعان في الواقع فلان
 كلاهما موجود بالوجود الواقعي في زمانه وكونهما من الاضافات لا يستدعي ان يجتمعا في زمان
 واحد بل ان يجتمعا في الواقع انتهى أقول لا يخفى ان النظر في الواقع اوسع واعم من ظرفها
 الخصوصيين وكل منهما ما تحقق فيه الا في ضمن عرض انخاص ولا شك في ان كلاهما منفرد
 عن الآخر في كل موطن خاص هو في الحقيقة مغترف متحصل له والتضايقت يوجب لمقارنته
 في اى ظرف تحقق والمقارنة في مفهوم مبهم اعم لا يغني عن المقارنة التامة اللهم الا ان
 يلزم بذلك قائل أقول ابواب اصائب ان المضاف قد يكون بسيطا حقيقيا لا يكون
 حقيقة غير نفس الاضافة وقد يكون من مقولة اخرى يعرضها الاضافة وهو يكون مضافا
 مشهورا فيمكن ان يقال لكل من المتقدم والمتأخر حقيقة غير كونه مضافا باعتبار ذاتيهما
 لا يجب ان معالي الوجود واهماقة المتقدمة والمتأخرية انما تعرض لهما في العقل ولا استحالته
 في وجودها دفعة في على معنى ان العقل اخذ مفهوما وجعل عنوانا للحقيقة الموجودة في الزمان
 السابق وحكم على ذلك لمفهوم بالتقدمية باعتبار الانطباق واخذ مفهوما وجعل عنوانا
 للحقيقة الموجودة في الزمان اللاحق وحكم على المتأخرية باعتبار قانما يلزم معية تتيك المفقوت
 ولا تسلسل مثل هذا الحكم الكلي الاجمالي لا يوجب عدم الاتياد ولا حضور اللاتناهي
 مفصلة فتبصر وكن من المتبصرون والحمد لله الذي لا علم لنا الا باعلتنا قوله بان ملا خطبة
 العقل الا قلنا ان اريد بالتطبيق الخارجي الوهمي الذي هو عبارة عن ايقاع المحاذاة
 في الخارج اد الوهم بين المتجانسين فلان حكم العقل بصحة ايقاع ذلك في زمان متناه

قال في بيان
 مناهضة
 لاهل الافق
 من

بين الامور الغير المتسقة وان اراد حكم العقل بان في الجملة الزائد ما يكون في الناقصة وشي من ذلك
وذلك حكم بالتفاضل ولا نتم استدعائه للاقطاع بل هو المفروض اولاً والا لقطاع انما يكون
اذا تميز الواسطة عن الطرف والمالاتساق فيه ليس الواسطة متميزة عن الطرف واليه مالى الشك
حيث قال في بعض رساله ان سلم جريان التطبيق فيه يمتنع لزوم الاقطاع على تقدير ان يكون
في الكل مالا يكون باذنه شي من سلسلة الجبر لان تلك لزيادة قد يكون في الاوساط
لاني الطرف لا الاوساط بما هي الاوساط على ما توهم لبعض فلا يلزم الانتهاء نعم اذا اخذ
جزءاً بجزء مفصلاً فيقع التطبيق لكن اذن وقع الترتيب ولو كان ذلك حكم هو حساباني
الا لقطاع فلما اجتنابنا في اقامة البرهان وقد اذعن الباقين امام العلماء المتأخرين بان شرط
الاجتماع مع الترتيب لا يمتنع من جريان البرهان في استداد الزمان وغيره من الامور الغير
القارة لتأتي التطبيق فيها باعتبار اجتماعها في وعاء الدهر وقد اورد عليه بعض منسأ المتأخرين
بان ما يفرض من التطبيق بين الامور الغير القارة في نسخ حقيقتها ان كان بحسب الحاجة
فمن المحالات التي لا تصلح ان يتبني عليها لزوم الاقطاع في الواقع وان كان باعتبار
الذهن فانما يتأتى فيما ارسم من تلك الامور في الذهن فيدل على تناهي ما ارسم منها في
الذهن دون ما تقر في الخارج فاقول يجري مثل هذه الامور القارة بان ان كان بحسب
الخارج فمن المحالات ان كان باعتبار الذهن فانما يتأتى فيما ارسم من تلك الامور في
الذهن ان كان فرقت بينهما بالاجتماع والتعاقب فقد ورثت الامور الغير القارة في نسخ
حقيقتها ايضا مجتمعة من حيث الوجود في وعاء الدهر فلما يكفي في الحكم الكلي باسكان ملاحظة
العقل جزئيات مفهوم اللاتناهي المجتمعة باعتبار فرض صدق عليها لا باعتبار ارتسامها
في العقل فليكن ملاحظة جزئيات مفهوم المتعاقبة في نسخ حقيقتها المجتمعة من حيث وجودها
في وعاء الدهر واسديوتيه من يشاء واسد ذوالفضل العظيم قوله لان المجموع يتوقف على
المجموع انما انت تعلم انه لا يخفى على من تعرف انه فرق ما بين ان لم يحظ الوحدة مرتين مثلاً
على ان يكون الوحدة هي الملاحظة لمحاذا ذاتها وهي المقصود قصد اوليا لكن مرتين بين
ان لم يحظ الوحدة المتكررة مرة واحدة على ان يكون الوحدة المتكررة المنشأة هو المقصود اولاً

على ما في المتن
على ما في المتن

رسم

رسم

رسم

رسم

وبالذات هي الملاحظة الاولى وحدتان غير متناه متقدمتان بالطبع على الاثنينية ويعبر عنها
 بالوحدات الخمسة وفي الملاحظة الثانية وحدة مكررة يعبر عنها بمجموع الوحدات وتلك هي
 الاثنينية المتأخرة بالطبع عن تينك الوحدتين السابقتين سبقا طبعا وعلى هذه المشاكلة
 فرقان ما بين الواحد والاثنين اى معروض الوحدة والاثنين من الاثنين معروض الوحدة
 لما هو المجموع لا معروض الوحدتين السابقتين ان العدوح عبارة عن مجموع الوحدات
 وليس شئ من مجموع الوحدات لما هو مجموع الوحدات بداخل في حقيقة شئ من الاعداد بل
 نسبت الدخالات خالصة وان كان المجموع من لوازم الوحدات فالداخل حقيقة ثلثة مثل
 الوحدتان للمحاذ الاول لا الوحدة المتكوية بالمحاذ الثاني وكذلك تداخل في ثلثة من
 الرجال مثلا الرجلان باهى الرجلان للان هما مضمنان للوحدتين لا مجموع الرجلين بما هو المجموع الذي
 هو معروض الاثنين فاذا لم يستصح ان يكون المجموع الثاني موقوفا عليه للمجموع الاول كذا
 لان جزئية المعروضات بعضها بعض منوطة على جزئية العدد وانما الجزئية في تلك المعروضات
 بالعرض وتبع جزئية العدد وما لها ما تعرفه وهكذا قال الباقر امام العلماء والمتأخرين في كتابه
 تقويم الايمان ووافقه بعض العلماء والمتأخرين في حاشية شرح المواقف وعلى الرسالة المعهولة
 في التصور والتصديق ومن ههنا ينبغي ان يعلم الفرق بين الوحدات والعدوانما هو
 فرقان اعتبارى فانما هى باعتبار ملاحظتها لذاته مرات تفصيلية اطلقت عليها الوحدات
 وبحسب الملاحظة مجمعة واحدة سميت باسم العدد وليس فيه سوى تلك الوحدات اما
 منضماتها بل انما هو امر متزع عنها فاجزأ الصورى والهيئة الوحدانية انما تعرض لها عرضا
 متزاعيا فليس في الواقع الاكثر ثم العقل اذا لاحظ اليها متزع عنها هذه الهيئة الوحدانية
 فتأمل في مثل هذا المقام فان فيه شيا بعد ليس خفاؤه على من ارتاضت نفسه لا يتوهم
 وضع ما قال الشارح بان انتهاء على وجود المجموع ووجوده فيما اذا لم يكن بين اجزائه فاقتر
 هم واشبات وجود المجموع بانه عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود
 غير تمام لانه لو تم دليلكم لزم من تحقق زيد وعمر وتحقيق مجموع هو موجود ثالث وهكذا الى لايتناهى
 وهو باطل لعدم وسعة العالم كافية لها مع ان الاقل من الاركان ولان الصورى

هذا هو المجموع
 الذى هو المجموع
 الذى هو المجموع

غير صحيح ان اراد من الجميع كل واحد في المتقدمين والوسط غير مكرران اراد من احدهما كل واحد من الاخرى مجموعها والكبرى ثم ان اراد من الجميع منها المجموع دلالة ان المجموع هي الاجزاء بل الموجود كما حصل عن نفس جميع الاجزاء بدليل ان الاجزاء معروضة للوجودات المعسرة المتوابع والمجموع موجود واحد لان الاول غلطة محضه متصافه لا تختص بالجميع بين اجزائه فاقه فانه يفتض فيما كان بين اجزائه افتقار ايضا بانه اذا تحقق كذا وكذا تحقق مجموع وهو موجود ثالث واللام يتحقق مع انه موجود في نفسه وان جواب على ما هو المشهور ان المجموعات اللاتناهيية التي تلزم من مجموع واحد انما تكون امرا اعتباريا واللاتناهيية لا يقتضيه لان الماهية اعتبر فيها شئ من ابعاضه مرتين اعتبارا و ههنا كذلك وعلى ما تعرفت مما بينا لك ان المجموع لا يتركب من وحدات وامر انضم اليها حتى يكون مولفا خارجيا بل انما يتغاير ويتنازع من الوحدات باعتبار احدا من الملاحظات وبسبب الوجود الانتزاعي فاذا انما يوجد كل مجموع وجدا باعتبار سحاظ العقل الذي اذالم ليحفظ ينقطع السلسلة فلا يتوهم عدم كفاية وسعة العالم لها لعدم احتياج الاعتباريات الى تلك الوسعة وهذا البيان مشترك بين هذا وبين الثالث فليست محتاجا الى كلام مستأنف والثاني تعرفت حاله فيما سبق آنفا فتذكره قوله فيلزم ان يكون له انحاء فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة لم يصح ان يجمع بعض منها مع بعض في شئ واحد على سبيل البعضية فانه لا يستلزم في ان الاثنينية والوحدة مثلا يتحققان في كل مجموع فوقها فلو جوز تركيب عشرة مثلا من تلك المجموعات العددية فليس بد من انها يعتبران في تلك العشرات بمرات شتى مرة بالانفراد ومرة في ضمن مجموعات التي هي اجزائها وهذا لا يخلو عن البطلان عند الذين المتين فاذا لا بد من ان يكون الماهية التي تقومت بمجموع غير الماهية التي تقومت بمجموع آخر لانك تعلمت بما علمناك ان لا يتحصل من مجموعها بشئ واقعي فلزم تعدد تمام الماهية لشئ واحد و قد ظهر عدم سهولها قال المحشي من انه لا يلزم من تركيب عدد ما تحته من الاعداد لعددها هية ذلك تعدد فاية ان العددية تركيب من امور متخالفة الماهية وهذا غير ممتنع كما يجوز ان التركيب من العناصر المتخالفة حقيقة لان العدد حقيقة محصلة ولا يتحصل حقيقة محصلة واحدة

بأنه لا يتركب من اجزاء

بأنه لا يتركب من اجزاء

بأنه لا يتركب من اجزاء

من الوجود بما يعنى الاجتماع ولا يخلو من هذا الاعضال كفاية بعض المجموعات في حصول
العشرة مثلا ولزوم تعدد الماهية على تقدير الكفاية الا بان يدعى ان كفاية بعضها في حصولها
في نفس الامر بدعي قوله هذا الكلام اثباتي انت تعلم بعد الفرق بين كفاية الاحاد على
ان يكون كل واحد منها ملحوظا كفايا تفصيلا ذاتيا وبين كفاية الاحاد على ان يكون ملحوظا
مرة واحدة كفايا ذاتيا ان العدد انما هو تلك الاحاد الكيفية بحسب تلك الملاحظة الثانية
فان لا يلزم من دخولها تحت الملاحظة الاولى دخولها تحت الملاحظة الثانية وهذا
معنى ما قال بعض الحكماء والمفسرين من ان العدد على تقدير عدم الاشتغال على جزاء الصور
هي الوحدات المعروضة للبيان فالصورة لا الوحدات الصرفة يعني ان العدد على تقدير
عدم خروجه عن الصورة هي الوحدات من حيث انها اذا لاختار العقل لبيانها فتخرج منها
جزء هو راي منوعا له اهم من ان يكون ذلك الامر الصوري خصوصية التي هي متنوعة الاحاد
المطلقة لمهمة على هذا التقدير او اما اخر لانه امر انضم فتلك الاحاد لمسا عروضا قياسيا
خارجيا وليس وحدات صرفة فان العدد حقيقة متحصلة والوحدات الصرفة امر مسموع ومعنى
شخصي وبعد تحقيقنا هذا لا يتوهم ان حجية العروض ان دخلت فيه لزم اعتبار الجزاء بصوري
وان خرجت عنه يكون هي الوحدات الصرفة فانها خارجة عن حقيقة الاحاد بل هو لهم ولكن العقل
يترفع منه ويصفه به وصفا انتزاعيا وليس بحدا العقل واسطة بين الاطلاق والتركيب
وهو التقييد فان لا يلزم من نفى التركيب تحقق الاطلاق والقول بان التقييد داخل
والقييد خارج كلام مذكور في كلامه وما قال المحقق في اثبات الصورة المتنوعة للعدد من انه
لو لم يكن جزاء متبع لصدق عليه الوحدة اذ كل كل كما يصدق على واحد من افراده لصدق
على كثير منها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد لان العدد من مقولة لکم والوحدة
ليست من المقولة لا يستقيم ما عرفناك اللهم الا اذا حمل الكلام على ما بيناه من اثبات امر
ناتج على الماهية الكيفية التي هي الوحدات لما هي الوحدات لمهمة من دون خصوصها واذن
لا يراد عليه ان اكثر الذي يصدق عليه الكلي هو الاحاد لمهمة لا ما هو المركب منها فان ساطع الا
جزئية تلك الصورة لها وانضمامها اليها ولا يتوهم دفعه بمنع كل كلى يصدق على كثير من افراد

المراد من قوله هذا الكلام اثباتي ان كفاية بعضها في حصولها في نفس الامر بدعي قوله هذا الكلام اثباتي انت تعلم بعد الفرق بين كفاية الاحاد على ان يكون كل واحد منها ملحوظا كفايا تفصيلا ذاتيا وبين كفاية الاحاد على ان يكون ملحوظا مرة واحدة كفايا ذاتيا ان العدد انما هو تلك الاحاد الكيفية بحسب تلك الملاحظة الثانية

لان الكلي انما هو يقبل الاشتراك على كثيرين على وجه الاجتماع واما المفهوم الذي يصدق في نفسه على كثيرين لا على وجه الاجتماع بل على وجه البديلية انما هو مفهوم الفرد المتشعب والفرق بينهما اظهر من خفاء فتفكر تفكرا غامضا قوله وعلى ذلك نحاى على تركب معروض العدد من معروضات الاعداد التي تحته وما يوجب لا ذمان بالابتناء عليه هو قوله وعن مجموع آيات حج ولا لا لو لم يكن موجودا في نفسه وراود وجودات احاده لم يستند اليها غير مستندات الاحاد وانت تعرفت مما عرفناك ان تحقق المجموع لا يتوقف على جزئية المجموعات التي تحته ولا على ان ينقسم للآحاد ويحق ان الآحاد اذا لوحظت مرة وحدانية على ما سبق يسمى المجموع واذا لوحظت مرات متعددة يسمى الآحاد بالاشرفا للمجموع انما يتوقف على جزئية الآحاد بالاشرف كما تفصيله ولا يظن وجه الابتناء بانه ان انتفى الجزئية انتفى وجود المجموع الاقل وبانتفاء ينتفى وجود المجموع مطلق وبانتفاء تستند المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة بانه لو كان المجموع الاقل المتغاير للمجموع الاكثر موجودا فاما هو عين المجموع الاكثر او خارجا عنه او داخل الى آخر ما ذكره في الشرح فاني اثبت انه خارج عنه وما داخل ضرورة انما هي الآحاد وبالا اعتبار الثاني وبهذا الاعتبار ليست مجموعة بل آحادا ما الاثر ومن يانع انفكاك الاقل عن الاكثر فمبايع محض والاستلزام لا يخفى عن الانفكاك على المتامل لصاحب ما ينبغي ان يعلم ان ما هو طريقة الشيخ في حكمة الاشراق الذي هو ماخذ طريقة هذا المحقق لظهور ايضا يوهم الذهن الى الابتناء عليه من ان العقول المفارقات كثيرة ولا بد لها ان ترتب ويحصل من الاول ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخامس وهكذا الى ان يحصل مبلغ كثير وكل واحد من هذه الانوار العقلية الاحباب بينه وبين النور الاول الواجب في الحق انما هو في اللواحق الهيو لانية والشواغل الجبرمانية فهي تشابه النور الاول ويقع عليها شغلا ثم ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرف على ماتحته وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة فرتبة حتى ان العقل الثاني يقبل الشعاع من نور الانوار مرتين مرة بلا واسطة ومرة بواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات مرة بلا واسطة ومرة بتوسط النور الاقرب ومرتين بتوسط النور الثاني والرابع كان

بالمجموع
مع
ان
يكون
مجموع

مراتب أربع مرات من انعكاس صاحبه ومرتين من انعكاس الثاني و مرة من النور الاقرب
 و مرة من نور الانوار بلا واسطة و هكذا الى ان يعجز النفوس الانسانية عن الاحاطة فيحصل
 من كل واحد من هذه الاشتاقات فمن كان وعلى من كان نور جوهرى عقلى ثم لما كان
 كل واحد منها لعدم اكجاب يشاهد نور الانوار و المشاهدة غير فيض الشعاع فيحصل من هذه
 الجهة جملة اخرى من اجزاء العقلية مثل ما حصل من الاشتاقات ثم يحصل من هذه الوصول
 من المشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غير اعداد كثيرة من العقول ربما يحيط
 بها الهامى تعالى كما قال و يعلم جنود ربك لا هو ثم يحصل من بعض هذه الوصول المشاركات
 اشعة جميع الارباب النوعية الفلكية و طلسمات البساط و المركبات العنصرية فبدأ كل من
 هذه الطلسمات هو نور الانوار و انت لما تعرفت حال انتهاء الماخوذ فتعرفت حال انتهاء الماخوذ
 سهل عليك قتال و اسد يعول الحق و هو يهوى الى السبيل قوله حتى يحصل المعلومات ان
 تقريره انه اذا صدر عن مبدأ اول هو اشياء فى اولى مراتب المعلومات ثم يصدر عن به و حده
 ح فليكون ثمانية المراتب ثم اذا وجد آت بج فيجوز ان يصدر من آت توسط به و حده شئ و توسط
 ح و حده شئ ثمان و توسط به ح معا ثالث عن به توسط ح رابع و ان فرض فى المرتبة
 الثانية ان يصدر عن آت توسط به و فوجد فى المرتبة الثالثة اشئ عشر لا يجوز ان يصدر عن
 آت توسط اشئ و توسط ح شئ ثمان و توسط به ح معا ثالث و توسط به رابع و توسط آ ح
 خامس و توسط به ح آ سادس عن به توسط آ سابع و توسط ح ثامن و توسط آ ح تاسع
 و عن ح و حده عاشر و عن و حده حادى عشر و عن ح معا ثمانى عشر و يكون هذه كلها فى ثالثة
 المراتب لوجوز ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ صار فى هذه المرتبة اضعافا
 مضاعفة قوله و لا يقترح فى هذا الدليل ان يقال سلمنا ان جملة الموجودات بتامها
 مستقرة فاقره الى العلة لكن لم لا يجوز ان يكون علتها جزاها بيان ذلك انه اذا توقف
 على ب و ب على و هكذا الى لا نهاية كان المجموع بالاشتر معلولا و جزؤه و هو ما فوق االى لا نهاية
 علة له فيجوز ان تكون كل سابق علة للاحق الى غير النهاية فيكون علة جملة
 هو مجموع الاجزاء التى كل واحد منها معرض للعلة و المعلولية بحيث لا يخرج منها الا معلول لمحت

أقول على حصر القبح منع على ما لا نسلم ان للجميع وجود آخر سوى وجودات الأجزاء وانما يكون
للجميع وجود اعتباري فلا يحتاج الى حلة موجودة والتقدير الصائب هو انه لو لم يكن في الوجود
واجب بالذات لكانت الموجودات بأسرها جائزات صرفة وجملة الجائزات الصرفة متناهية
ولا متناهية كجائز واحد في حكم جزأه لا وجود بالأسر فيجوز انتفاءها بالأسر بان لا يوجد واحد
منها أصلا ولم يكن مستندا الى مسبب وذلك محال لان سبب الجائز ما لم يجب به وجوده ولم
يتمنع عدمه ولم يوجد ذلك الجائز فاذن لو انحصر الموجود في الجائزات الصرفة لكان للجملة المنتهية
منها وجود بلا وجوب وقد ريت ان لا وجود الا بالوجوب وان سلم جواز العدم في حد ذاته و
امكانه الذاتي وجوبه بالغير لا جواز العدم في نفس الامر والواقع فيدعي جواز المعدوم في نفس
الامر لان الحلة اذا كانت جائزة صرفة بدون الواجب متناهية كانت اول متناهية فهي
ما لا يحصل بها وجوب لمحلول بجواز انتفاءه مع انتفاءها وان لم يجز انتفاءه مع تحققها وانما
يجب الوجود اذا امتنعت انحاء العدم بخلافها فان العدم الذي هو نقيض الوجود لو لم يكن
ممتنعا بجميع انحاء في وقت وجوب الوجود فكان من الجائز ان يتحقق العدم في تلك الوقت
وجوب الوجود انما هي ضرورة الوجود وجوز تحقق العدم انما هو امكان سلب الوجود فهل هو
الاتناقض فاذن لا بد ان يدخل الواجب بالذات في سلسلة الاستناد وهذا التقدير التحقيق
لما كان مسلما عن المواخذات الظاهرية اورد في مقام المنع على برهان الاثبات فتأمل
قوله يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا فلا انها لو كانت غير متناهية لكان
صورها العلمية ايضا غير متناهية تبه لان الصور شرائط وجوداتها وعللها على ما هو معتقدات
المشائين ولا يتصور وجودات المعلومات بدون وجود العلل فلا بد من وجود تلك الصور
فيجري التطبيق وجرى ان البرهان بهذا الطريق مع ان المعلومات ان كانت لا متناهية
ينجر البرهان اليها في نفسها بدون الالتفات الى عدم تنهاى الصور لعل منشاها لا تنهاى لمحلولاتها
من متفرعات لا تنهاى الصور وشخاها فالاولى ان يجري فيها هو الاصل في عدم التناهي
وحاصل الجواب منع كون العلم صور منفصلة كما ذهب اليه تلك الفرقة وربما يدعى على روايته
بانه لا يترى في ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها عنده وجودها ما يعلم الشر في الكسوف لان العلم

التام بشئ من انحاء الوجود ولا يحصل الا بمجرد حضور ذلك الشئ من الوجود عند العالم بدون
 حصول مثال له هو غيره بل كحري ان يحكم بعدم وجود المثال له اصلا لان الموجودات الخارجية
 بما هي خارجية لا يمكن حصولها في الذهن حصولا مطابقتها والالزام ان يكون الموجودات الخارجية
 بما هو ان خارجي موجودا ذهنيا فلو لم يعلم بذلك العلم التام لزم ان يكون عالما لما اوجده كما
 اوجده وان يكون مبدءا لاشياء ولا يعلمها وهو صريح النقصان وايضا العلم التام بالعلية التامة
 يوجب العلم التام بمعلولها على معنى ان العلم بالعلية تمام حقيقتها التي بها علية تامة سبادية
 لمعلولها الخاص يقتضيه العلم بذلك المعلول فالواجب لوجودها كان وجوده الذي هو عين
 ذاته شيئا كاملا لوجود كافة الموجودات على الترتيب هو يعلم ذاته بمجرد حضور ذاته ووجوده
 الذي هو تارة فوجب ان يعلم الموجودات على النحو الذي حصلت منه وهو كونها موجودات
 خارجية فاذا كان له شئ ما علم حصوله وكان صورة شئ ما حاصلته في ذاته سبحانه ان يعلم
 ذلك الشئ عند وجوده علمين علما صوريا وعلما حضوريا معا ضرورة ان العلم الصوري لا يحصل
 له قبل وجوده لا يجوز ان يزول منه تعالى عن ذلك عند دخوله في الوجود لانه ليس محل الزوال
 والتغير وهذا هو كون شئ معلوما بعالم بشخصه بالعلم الصوري والحضورى صريح الاتساع
 اذا المعلوم بالعلم الحصولي بالحقيقة والقصد الاول هو صورته العلمية لانفسه والمعلوم بالعلم الحضورى
 هو ذاته المعلوم بالحقيقة فثبت ان العلم الواجب ليس صور تفصيليا فلا يصح الانتقاض ببيان
 الذي ذكر تفصيل العلم واختلاف الذاهب ولهاعات الواردة على مختار تلك لفظة ان شاء
 الله تعالى تبين في بحث العلم قوله الى ان علمه تعالى اجمالى اى علم وحداني تمام لكل شئ
 كل وجزئى وكل شئ ظاهريه ومكتشف عنده بذلك العلم وما هو ذلك العلم الانفس ذاته الالهية
 التي هي مناط الظهور وملك لاكتشاف لذاته وبجملته الاشياء وليس لاجمال ههنا كالاجمال
 من الحد والمحد واما كون الصورة الواحدة محالة الى صور متعددة ولان في غيره اى عدم امتياز
 شئ عند العقل عن جميع ما يغيره قال الباقر امام العلماء والمتأخرين ذاته سبحانه في مرتبة ذاته
 هو العلم التام بالاشياء كلها قبل اقبل والافاضة ثم الاشياء يفيض عنه معلومة مكشوفة غير مخبوءة
 وهي تكون حين الوجود على ما كانت عليه قبل لتقرر من الظاهرية له المكشوفية عنده من غير

ازدياده في الظهور له وفيضان الاشياء عنه هو نفس معلوميتها له فالواجب ان يقوم جل شأنه
بمد كلفيض وهو ظاهر لذاته فويها هو ظاهر لذاته ينال الكل من ذاته فكل
من حيث لا كثرة فيه فعلمه بذاته وبكل بعائنه جميعا لا المعنى المصدرى نفس ذاته سبحانه تعالى
ثم علمه بالكل بعينه معلومية الكل فالصور العلية المحاضرة عين تقرر الكل على التفاصيل عين الكل
ونفس جواهر الذات المتفاصلة بعد ذاته فكثرة علمه بالكل هي معلومية الكل
والصور العلية المحاضرة بعد ذاته يتحد الكل في ساط الظاهرة وذاته سبحانه هو الكل من حيث
الظهور والاكشاف وان كانت الكل من حيث حقيقة في قصوى الثاني من جناب قدس
وحريم كماله اقول ان كانت الاشياء كلها من حيث حقيقتها في قصوى السقوط عن جناب القدس
كانت الاشياء كلها لا شيئا محضا في ذلك سبحانه فعلى تقدير حضور الكل فيها انها حضور
الاشياء الصرفة ولا يكتمن الزكي اى المحصور بفيض الوجود ماى نحو كان فهل هو الا تعلق
فظهر ان ما ذكره من ان الاشياء تفيض عنه كمشوفة من غير اذيا وفي الظهور له قبل التقرر خفى
غاية الخفاء فلا بد من قول ان يكون وجوده تعالى منطويا بالوجودات لكافة المحاضرات فيكون
وجوده تعالى وجودا اجماليا للجملة وعلى نحو آخر من غير ان يدرك لذلك النحو عقولنا وما ينبغي
ان العلم الاجمالي لا يكون كافيا الا عنه من يجعل علمه سبحانه بالاشياء علما شهوديا اشرافيا كيف
ولشيخ الرئيس مع اثبات العلم الاجمالي الذى هو عين ذاته لا ثبت له الصور المنفصلة العقلية
في صدور بالكل يلزم الصدور بلا امتياز ثبت ملية ان القول بالعلم الاجمالي انما يصح على ما
الاشراقية ومن هنا علم ان طريقة علمه تعالى على قاعدة الاشراقية امر معقول هي ان علمه تعالى
بذاته هو كونه نور الذات بالاشياء والصادرة عنه هو كونه ظاهرة له فعلمه سبحانه اضافة اشراقية
فهو مستغن في علمه بالاشياء عن الصدور له الاشراق فلا يجبه شئ عن الاشياء وعلمه وبصره واحدة
على معنى ان علمه راجع الى بصره لا بالعكس كما في غير هذه القاعدة فله اضافة انفعالية الى جميع
الاشياء بهما يصح جميع الاضافات الاشراقية وانما يحصل على تلك القاعدة حال العلم هي الاضافة
الاشراقية على معنى ان الاشراق وعدم الحجاب بينه تعالى وبين الاشياء يصح انتزاع الاضافة
لا انها امر انضمامي واما يحصل بان يكون ح للواجب علم متغير وهو علمه بالامور الفاسدة

والتغیر فی علمه تعالی غیر صحیح اصلاً فان یصح بان هذه الاشیاء وان كانت بقیاس بعضها الی بعض متغیرة
 لكنها بالنسبة الیه فی درجۃ واحدة وکل فی وقته حاضرة عنده تعالی ولا یتوهم تفسیر العلم الاجمالی
 بالصورة الواحدة المتعلقة بالمعلومات الكثيرة فانک تعرفت ان العلم الصوری غیر صحیح اعم من
 ان یشکل واحد او متعدد والا ان یعتبر بهذا اللفظ المعجم عن الذات الاحدیة تامل واسد یعول حتی
 وهو یشکل السبیل قوله وان صفة العلم قدیمیة والتعلق حادث اقول لانه ارتباط واضافة بین العالم
 والمعلوم الذی هو حادث ولا یشتوجب هذا الارتباط المتغیرة والاضافة المتغیرة فی ذاته تعالی
 ولا فی العلم الکیالی له فان ذات القیوم الواجب ان كانت غیر کافیة ابتداء فی حصول الصفة
 الاضافیة بل یتوقف علی امر اخر لکن ذلك الامر وجوده ووجوبه حاصل منه تعالی لانه
 معلوله بالذات او بالواسطة والذات مستقلة فی افادة الكل والکل مستفادة منه تعالی ووجوبه
 بسببه تعالی وبهذا الاعتبار ذلك الامر والاصالة حاصلان فی نفس وجوده ومن فیض وجوده تعالی
 بلا غلیة امر اخر وتلك لاضافة متعلقة به وان كانت لم تتعلق به من حیث هو امر غیره کیف
 وهو من حیث اعتباره فی نفسه غیر موجود والحاصل ان للاشیاء اعتبارین اعتبار ذاتی باعتبار
 ذات وبهذا الاعتبار متحدة ومتعددة فی نفسها وبقیاس بعضها الی بعض واعتبار ذاتی باعتبار
 الی الذات الاحدیة القیومیة فلیست الواحدة منتسبة الی ذلك بجانب بانتساب احد علی
 یتضمن سایر الانتسابات فالاضافات الاعتباریة باعتبار التعلق بها ایضاً مرتبتان باعتبار
 الذی هی صفاته تعالی لا یتغیر ذاته تعالی لاجلها وان كانت زائدة علی ذاته ومعنی قوله صفة
 العلم قدیمیة ان تلك لاضافات المتأخرة الزائدة علی ذاته تعالی الذی هو لم یس بزمانه تعالی
 قدیمیة ولا یخل زیادتها علیه تعالی لکما له سبحانه تعالی فان سبحانه لیس علو ومجده بنفسه هذه الصفات
 الاضافیة فیکون المبدأ فی نفسه بحيث یشأ منه هذه الصفات فما ذکره الشارح لمحقق بقوله فلیزم
 لهم انهم فقیه الی التامل وعلی هذا النج یشهر معقولیة کلام المتکلمین وان کان کلامهم یوجه الی غیره
 وج التعالیمین المتقابلین قلیل ولا یظن المنع علی التعلق بین العالم والمعلوم الصریح
 فحج بتایید الاخلوطه وهی زید سیمو عبدیان المحکوم علیه لم یس نفس صورة زید القائمة بالذین والاکا
 کاذبة لا تمنع انتقال الحال عما یحل فیہ بل ذات زید لم یس بوجه وخارجی لا فیهی مع انه معلوم

ساخته مولانا کریم الله علوی

لا امتناع الحكم على المجهول المطلق فأننا آخرنا ان المحكوم عليه نفس صورة زيد لا من حيث هي قائمة بل حيث لا تطابق على الذات على معنى ان الصورة ترسم في العقل وتجعله عنوانا لها والحكم عليها بسبب وجودها باعتبار نفس الصورة بما هي الصورة حتى يلزم امتناع الانتقال بل باعتبار انطباقها على المعنويون ومثل هذا غلط طائفة كثيرة واجبة متعددة ولا يتوهم ايضا ان منشأ الاستحالة اما كون التعلق اضافة وهي لا تتحقق الا بعد كل واحد من المتضامين نفسها واما امر آخر والاول باطل لان احد المتضامين في المثال المذكور المفروض زيد نفسه الذي هو المحكوم عليه وليس بوجوده صلا لا صورة فلم لا يجوز ان يكون فيما نحن بصدده ايضا كذلك ان كان الثاني فلا بد من بيان ذلك لامر حتى ينظر فيه لأن منشأ الاستحالة هو كون التعلق اضافة وهي لا تتحقق الا بعد كل واحد من الطرفين نفسها او صورتها من حيث تعيينها وتعرفت ان المحكوم عليه في المثال المفروض هو الصورة من حيث الانطباق وهي موجودة وصرح عليه الحكم بسبب وجوده تامل فان الكلام وسعة والفكر رخصة قوله ان العلم الاجمالي علم بالفعل في اي عقل جمالي للمراتب لا خيرة التي هي العلوم التفصيلية واليه يشعر قوله ان الخلق للصور التفصيلية وهو علم تلك المفصلات في وحده لكن ليست هي بتكثراتها تفاصيله حاصلة الانكشاف في المرتبة البسيطة انكشافا حاصلا في المراتب التفصيلية بل انما هو انكشاف لنظورا آخر والى حد بسيط قوله وقوله انما نجم المنع على الاستدلال لعدم الزمان وقد سبق تقرير الاستدلال والمنوع الواردة عليه فلا يعنى بها قوله بل نحو آخر من التقدم وهو التقدم الدهرى المتعالى عن التغير والزمان وايضا قرره على حسب يقتضيه ذلك لمقام فتذكره

الحاشية المنسوبة الى الفاضل كرم الله العلو الكيهيوي رحمه الله على شرح العقائد العنصرية بجلال الملة والدين الى مقام انتهى اليه الدرس في المدارس في المطبع اليوسفي من ذي القعدة سنة ثلث عشر بعد الف وثلثمائة من هجرة خاتم النبين صلى الله عليه وعلى آله وصحبه جميعين

النقض بحج ثباتها ولم تثبت والذمى قيل في زيد هو انه كان في زمان الفترة ممتازا بالاسلام
والتوحيد تبعا لابراهيم على نبينا وعليه الصلوة والسلام اذ انه اطلع بمبصرة قلبه على تقديرين
الاشكال ونقل الشارح الايجاد مواخذا بالتصحيح والنقض بالا فاذ التقديرية ليس من دايه
لكن يجب ان يعلم ان مثل هذا لو ثبت لكان نبيا البتة لان قوله تعالى ناطق بان ما قلت
الله الا واتي عليها نذير امي نبي ومثل هذا بعد ثبوت ما نذيرا وعليه نذير وعلى الثاني
لم يكن اوحى اليه فثبت انه نذير فقوله وعلى هذا والا ان تكلف اشارة خفية الى ان بعد
ثبوت لم يشتمل الا بالتكلف ولا يدل على النقض كما فهم البعض وجه التكلف تعميم المغايرة
الا اعتبارية وعلى تقدير النقض يحتمل ان يكون التكلف في تخصيص المعرف بالفتح بالمعنى
عليه في ثبوت لوحى اليه او النبوة كما قد يكون التكلف في المعرف بالكسر للشمول فلا يصح
ما فهم هذا البعض ان الاستناد بالتكلف يقتضى الشمول فالمعنى ان النقض بعدم الشمول
ثابت الا بالتكلف بالتخصيص في المعرف فملا احتياج الى الشمول قوله وقد يخص آه المراد بها
اما التجرد ومنها اوعم على الثاني الاختصاصية غير مجزئة وعلى الاول تنقيض بقوله تعالى في حق موسى
على نبينا وعليه الصلوة والسلام وكان رسولا نبيا لان الترادف تكرار ونحوه لا ياباه ان
من بعد ابراهيم الى موسى كانوا حكمة صحيحة وشرعية وكذا من بعده الى عيسى كانوا حكمة شرعية
موسى ثم المستسطون اكثر من الالف والذمى قيل في اعداد الرسول ثلثة مائة مع زيادة مبصرة
الا ان يكون له معنى آخر غير هذا قوله وهو منقول آه فعلى هذا منقول من النبي الموضوع لمعنى
الطريق وعلى الاول مشتق ولم يثبت وضع لمعنى المنجد ولا ثم النقل ثانيا وهذا مثل ناس مشتق
من الانفس مع ان ناسا لم يوضع لمعنى الانفس ولا ثم النقل ثانيا فلا يرد ان النقل لا يخص
عنه على كل تقدير قوله ولو حمل آه اعلم ان المراد بالافتراق وان كان الافتراق في العقائد
لكن فرق الكفرة لكونها باطلة العقائد يمكن عدما فرقة واحدة فام كل على امته الدعوة صحيح ولا يرد
بالاعداد المختلفة في الروايات المختلفة الكثيرة دون العدد المعين فهو ايضا يجوزم ولكن ذكر
بعض فرق الكفرة في حديث ابن عمر رضي الله عنهما وعلى هذا فيمنع ما ظن ان الضالهم الكفرة
والمهدية هم المؤمنون باسمهم وايضا المؤمنون كلهم ليسوا على ما النبي صلى الله عليه وسلم وصحابه عليه

53

ع
و با بخت
قالا شينار
وان كان
نظر الى
الغنى متعلق
بشئ
كل من كان
انتمى مع
ايام كاسين
التعبد
منقول من
شعره
كلا الامان
يخلصه و
ذلك من
لا شئ

الذي هو نفى المقيد يوجب تحقق العدم في المرتبة بذلك لمعنى ولا يقال ان سلب حدانقيضين
في المرتبة لا يوجب الانفي المقيد ولهذا لا ثبت ثبوت العدم في المرتبة لاننا نقول سلب لوجود
المقيد يكون في المرتبة هو المعنى يتحقق العدم فيها لا تتحققه على سبيل عدول لان المرتبة اذا
عن الوجود وتحقق سلبه يصدق السالبة وهو المراد بالعدم في المرتبة فهذا النحو من العدم سابق
على الوجود وليس هذا النحو من العدم عن الغيول للممكن لذاته ولهذا لا يتفاوت حاله حالتي
وجوده وعدمه ولا ينافيها لانها بالغير وهذا نظر الى الذات فهذا النحو من تقدم العدم على الوجود
هو المعنى بالحدوث الذاتي لكن يرد عليه انه ان اريد بهذا النحو من التقدم التقدم بالذات الذي
يؤثر على السنتم وهو تقدم العلة سواء كانت تامة او ناقصة فلا ينتج المطلوب فان اثبات
العلية يوجب في خفا وادان اريد نحو آخر خيل احصر في نفس المشهور والسبع عند بعض المتأخرين
فيجاب باختيار الشئ الاخير ولا منافاة في نقض احصر ذلك ان تقول كلما وجد شيان لا يمكن
نظرا الى نفس وجوديهما ان ينفك احدهما عن الآخر فقد يكون بينهما اللزوم وقد يكون بالعلية و
لا يمكن بالعلية احدهما للآخر الا اذا وجد العلاقة على نحو ما مر مع تبعية الثاني للاول كما يقال ان الطلوع
علية للشمس وهناك لوجود جميع ذلك لعدم دون العكس ولذا لا يكون الوجود الا بحيث يتصور ذلك
العدم وقد تصور ذلك لعدم دون الوجود فانما يحكم بالتعجب بالضمحان ان العكس ما ذلك الا لمعنى عدم الانفكاك
والتبعية من احد الطرفين عند العقل ولا يجزئ على الحكم بالتبعية عن المتبوع كما يظهر لمن له ادنى
تدبر وليس هذا الحكم اصطلاحيا محض بل من الاحكام العقلية الصحيحة التي لا ياباها من دون اهل التامل
والتدبر ولو ابرزنا مثال هذه الاحتمالات لانه باب ثبات العلية والتفرقة بين اللازم وبين العلة
وبين الملزوم وبين المطلوب فلما يقال ان هذا علة لذلك يقول الخصم لم لا يجوز العكس او ثبوت
صرف اللزوم فالطريق الذي عمد لاثبات العلية حاصل فالتعجب ههنا في غير موضع قوله بعد تيمنا
ان المراد من البعدية بعدية لا يجمع المتقدم بها المتأخر نظرا اليها فيشمل اجزاء الزمان والمكان كان
في الثاني نحو آخر ايضا من المسبق لعدم الثاني قوله كما هو المتبادر اه اراد بالتبادر مجرد التبادر

٢
تفاوت
مستطابق
قانون حسب
الوجود
بنا حسب
الاختيار
المتعلق
لان احد
من الامور
الاختيارية
هذه

بوجهين الأول ان الابداع كلها مجردة عنده لعدم قوله بالمادة وجوابه ان المادة بالمعنى
 الاعم متفق عليه بين الكل والنزاع في المادة انما هو بين اهل البيت الاول والبعد المجرد الذي
 نسب اليه فهو ليس بما دى لعدم قبوله العوارض المادية من الفصل والوصل والحرارة والبرودة
 وغير ذلك وكونه مكانا للجسم وتبدل احواله بخروج الجسم ودخوله فيه احوال راجعة الى جسم لا اليه
 الا بالعرض والثاني ان ما نسب اليه نيا في ما اشتهر في الكتب الكلامية من نسبة القول بالبعد
 المجرد اليه فقال قدوة المحققين من المتأخرين ان الخطأ من المترجمين وما نقل الشيخ وهو متعلق
 بالقول اذ هو اعلى من ان يعارضه غيره في النقل ولا بد من نقل عبارة زبدة المحققين بمقام
 المتأخرين الاستاذ العلامة ادام الله تعالى علوه ومجده بعينها نجه المقصود ولا نتجاوز عنها فنقول
 قال يمكن ان يقال ان الشيخ اورد هذا الكلام في تفصيل المذاهب في المثال فقال ظن قوم
 ان لقسمته يقتضيه وجود شيئين في كل شيء كاشانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس
 وانسان معقول مفارق ابدى لا يتغير وجعلوا الكل واحدا منها وجودا قسموا الوجود بالمفارق وجودا
 مشافيا وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي يقولان للانسانية
 معنى واحد موجود ويشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وقوم آخرون لم يروا هذه الصورة
 مفارقة بل لم يادبها واما افلاطون فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقة واما التعليميات
 فانها عنده حان بين الصور وبين الماديات ان هذا كلامه بعد تلخيص مقصوده اما ان افلاطون
 مائل الى الصور المفارقة واراها بالصورة صور الجواهر والتعليميات ما هو من شعب موضوع
 الهندسة والهيئة فيكون مراده بالبعد في قوله فلا يكون بعدا ان الابداع التعليمية فلا منافا
 واما ان مضموم الشيخ ان افلاطون قائل بالملمية المجردة على ما يفصح عنه كلامه وصرح
 به بعض الماهرين فالمراد كما نوا يقولون بعالم المثال وعالم المثال ابعاد قايتة لا في ذاته
 فتفي هذا القيام وعلى هذا ايضا لا منافاة قائل قوله ولذلك لم يعداه اعلم ان الحكمة علم الجواهر
 الموجودات على حسب لطاقة البشرية فلا بد من الجزم باحد الطرفين والتردد ليس بعلم ولا غير
 عدم العلم ببعض احوال كانيات الجواهر مثلا لعدم اعتمادها وايضا ليس في الطاقة فخص
 امثال هذه فلا يريدان التوقف لما اوجب بعدم العلم فصرح المخالفته ادلى فلم يكن بافلاطون

بينها ولما جاز هذا النوع من العدم استحالة الوجود لان الممكن بالممكن يتنوع جميع اشياء العدم عليه
لم يجب فلم يوجد فوجد الواجب لكونه علمه غير موجبة للممكنات وعدم الممكن راسا جاز فيلزم
العالم راسا قوله ودعوى ان المعدات آه اشارة الى اثبات المقدمة الممنوعة حاصله ان
التعاقب لا يتم الا بقدم متحرك شخصي بيانه ان التعاقبات يجب تقدم بعضها على بعض وكل
صفة لا بد لها من موصوف بالذات بمعنى عدم الواسطة في العرض قطعاً للتسلسل فلا بد من وجود
متصف بالتقدم والتأخر بالذات سواء كان ذلك الموصوف من الامور المتعاقبة او
غيرها ولا يقصد ههنا اثبات المغايرة لانا لا نعني بالزمان الا الامر الموصوف بهما بالذات
سواء كان حركة او امر متعاقبة او غير ذلك فهذا الامر ما موجود في الخارج فهو ملطو اما
اعتباري وعلى تقدير اعتبارية ليس كانياب الاغوال والا كيف يصير واسطة في تصان
الاشياء بالتقدم والتأخر في نفس الامر بل هو من الواقعيات النفس لا مرتبة فلا بد له من منشأ
انتزاع والثابت نفسه باهوثابت لا يكفي لانتزاع عديم القار لان اجتماع منشأ الانتزاع صحيح
اجتماع الانتزاعيات واجزاء هذا الامر يستحيل اجتماعها نظر الى ذاتها والالم يكن بالذات موصوفاً
بالصفتين فممنشأ انتزاعه امر غير قاري في الخارج وعدم قراره ليس بواسطة ذلك لتأخير الانتزاع
فهو غير قار اما بنفسه ولغيره فذلك غير قار بنفسه قطعاً للتسلسل فثبت امر غير قار بالذات فذلك كم متصل
اما الاولى فلا تصاقه بنفسه بالسبق واللاحق وما ليس فيه الاجزاء بالفعل والتقدير الذي يوجب
الاجزاء بالقوة حينئذ لا يتصف بنفسه بها والثاني فلا تافضنا مع حركة وهي منقسمة لا الى نهاية مع
تقدم الاقسام بعضها على بعض منطبقة على مسافة فهي متصلة غير قار في الزمان فثبت المطلوب
او غير ما ولا نطابقه عليها فيقسم مثلها فهو ايضا متصل فثبت كم متصل غير قار بالذات وهو الزمان
ولما كان كما لا بد له من محل يصير به الامر مقدرا له وذلك ايضا غير قار لا تمناع قراره بشئ و
عدم قراره مقداره لانه يوجب تحقق شئ بدون مقداره فذلك الامر هو الحركة ولا بد لها من جسم
فثبت وجود الزمان والحركة والجسم بالشخص فما قاله من غير برهان عليه ذن هو في خفاء
ثم انما بينا وجوده الخارجى تبسرا دالا فاشبات الكمية الاتصالية الغير القارة مع وجود
النفس لا مري كفى لاتمام المقص كما لا يخفى بالتأمل قوله وكذا دعوى آه قد يقال يمنع محض

س
ادراك
الافاق
الكنه
مستجاب
ما
الامر
الامر

المعدات في الاستعدادات المتعاقبة بتوارر الصور فيجاب بان المعدات المتسلسلة تكون
كل واحد منها حادثة فلا بد لكل حادث من مادة ولا يخفى عليك انها ادل المسألة قال الشارح
في رسالة النوفج العلوم بان دلائل اثبات اليبولي مقدوحة بوجوه فلا يتم هذه المسألة
وانت خبير بما فيه لان المادة الماخوذة في المسألة بعني اهم وبيان الدعوى ان الاحداث قبل حدوث
سكن او واجب او متعنع وامتناع الاخيرين بدليل الانقلاب يوجب الاول فذلك لان
اموجودي فلا بد له من محل والى حادث معدوم ولا معنى لقيام اسكان لشيء بالمبانيات
فلا بد من امر يتعلق باحداث كمال يتعلق وهو احوال او محال وانعدام احوال الاحداث
لانعدامها يبطل هذا الشق فثبت محل قبل وجود الاحداث يقوم به اسكانه واجوابه ان ردت
بالاسكان الاستعدادات فلا يتم نبوة قبل الاحداث ولا يلزم الانقلاب فيقول لبيان ان ارتباط
الاحداث بالقديم لا يحصل الا بسبب حالات مقربة الى قبول الفيض هي الاستعدادات
وقد يقال اذا حدث شيء فلا بد من التغير لاجله وليس ذلك من الفاعل لبقائه بذاته وصفاته
فهي في جانب المعلول والاحداث معدوم صرف لا يحتمل التغير فلا بد من حال له وانحصر في
عليه بان التغير في جانب لفاعل لا يتبدل ذاته وصفاته بل الانضمامات امور وحوادث
اليه كاضاع ومحاذات يكون معها علتها تامة للحوادث من غير اشتراط المادة المستعدة
ثم انه بعد تسليم اشتراط المادة لا يثبت مادة واحدة بالشخص من الاثر الى الآن بل
لا بد قبل كل حادث من مادة حاملة لا مكانه فكل ان الاحداث متعاقبة لا الى نهاية لك
يجوز ان يكون المواد متعاقبة لا الى نهاية فيكون كل مادة قبل حادث حاملة لا مكانه و
قبل هذا الحادث وهذه المادة كانت مادة اخرى حاملة لا مكان هذه المادة ولا يقال ان
الجسم لا يتصور ان يكون مادة بجسم لان هذا دعوى من غير برهان ولكل يجوز ان يكون
مادة الجسم امر ارواحيا كما ان الامر الروحاني يكون له مادة جسمية فان قلت وجود مادة مادة
احداث الاحداث ممكن لما لمادة لم يوجد هناك حتى يقوم به اسكانه ومادة المادة لا يكفي لقيام مكانه

في الاشكال بناء على
ان المادة جسيمة ليس
الانفس الجسم لان الكلام
في تقدير انقضاء اليبولي
احادي والمادة محل
التغير ليس الا الجسم
او اجسام الجسيمات
الصغار والذرات
او اجسام الجسيمات
على طريقة الاشياء
منه

لا نثبت ان اسكان الحادث لا يقوم بامر منفصل عنه ومادة المادة في حكم الانفصال لعدم كونه محلاً او حالاً للحادث فقلت عند وجود مادة المادة الاستعداد والبعيد للحادث حاصل دون الاستعداد والقريب ولما كانت مادة المادة منسباً اليه بالعرض فلها خصوصية مع الحادث وان لم يكن مثل خصوصية الحادث مع مادة بلا واسطة فلاجل تلك الخصوصية لم لا يجوز ان يكون حالة للاستعداد وهذا على تقدير ارادة الاسكان الاستعدادى وان اريد الذاتى فلانم وجوده بمنع الموجود وكونه معنى واقعيّاً ثانياً لا ينفع مقصودكم بجواز كونه امراً اعتبارياً ثانياً في نفس الامر لشيء ولا يجب ان يكون ذلك لشيء من الخارجيات وان كان كذلك فان الاسكان كالوجود ولا تنزع من الاعتباريات العقلية حال لماهية بالنسبة الى نفسها مقيساً الى وجودها بالفعل والقضية المنعقدة به لا يجب ان يكون قضية خارجية بل حقيقية ذهنية فلا يجب ان يكون موصوفها امراً خارجياً على ان الاسكان الذاتى لا يصح عند العقل قياسه بالغير وان كان الاستعداد بجواز قياسه بمادته قوله باختيار الشق الاول آه حاصله ان جميع ما لا بد منه لوجود الممكن حال في الاول لكن الممكن لعدم سعة الازلية وعدم قبوله الوجود والازلى لم يوجد في الاول فمح كان فرض وجوده في الاول من المتناهات والمتنوع مادام هو متنوع لا يؤثر فيه العلية فاشيء الممكن وان كان وجوده ممكناً في الجملة لكن لا يجب اسكانه في كل وقت فالممكن في الجملة كان محالاً في الاول وجوده وهذا الكلام بناءً على ان اسكان الازلية والازلية الاسكان ليسا بتساويين فالشيء يكون في الازل اسكان وجوده في الجملة كالجزم من الحركة والزمان والحادث والافتراق ونحو ذلك فان هذه الاشياء اسكاناتها في الازل والا لزم الانقلاب ولا يتصور اذليتها فهناك اذلية الاسكان دون اسكان الازلية قال شارح المواقف ان اسكان الشيء اذا كان مستمراً في الاول لم يكن هو في حد ذاته مانعاً عن قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه من الوجود مستمراً في جميع اجزاء الازل فاذا نظر الى ذاته من حيث هي لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء من اجزاء الازل بل جاز اتصافه به في كل جزء منها لا بد لا

ان العقل يفرد الازل بغيره
لان حال العدول بغيره
نفسه لا يجوز
بما لا يتصور ذلك لا بغيره
جميع احداثه يكون
بمادة واحدة
بمادة المادة بعينها
الانصاف فانها نسبتها الى
بعضها وبها من الكلام
بمادة المادة بعينها

فقط بل وسواء أيضاً وجازاً تصاف به سنة كل جزء من اجزاء الازل هو امكان تصافه بالوجود
الاستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته لازلية الامكان مستلزم لامكان الازلية واستلزام
امكان الازلية لازلية الامكان امر واضح فثبت الاستلزام ورد شراح التجريد بفصله
في المنفرد العلوم بان ان اراد بالاتصاف بالوجود في شئ منها ان ذاته لا يمنع في شئ
من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون معناه انه لا يمنع في شئ
من اجزاء الازل على ان يكون قوله في شئ متعلقاً بعدم المنع فهو بعينه لازلية الامكان
ولا يلزم منه عدم منعه للوجود الازلي وهو امكان الازلية وان اراد ان ذاته لا يمنع من الوجود
في شئ من اجزاء الازل بان يكون قوله في شئ متعلقاً بالوجود فهو بعينه امكان الازلية وتزعم
انما وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب وقال الشارح كيف صدر هذا الكلام منه مع تصريحه بان
ماهية الزمان لذاتها تقتضي عدم اجتماع اجزائها وبناءً على هذا يلزم امكان وجود كل من تلك الاجزاء
في الازل فحصل الجواب بان المعلول كونه مستحيل الوجود في الازل وعدم سعة ذلك النحو
من التحقق لا يحصل في الازل لعدم وجوده لتقص جوهره عن قبول الازلية والتخلف عن
العلية التامة انما يستحيل بعد سعة المعلول تحققة فلو فرضنا وجود جسم حاد ومحمي قطره اقصر
من قطر الحادى فلا يحسن السؤال بانه لم افاض مفيضه قصير القطر ولم يفيض طويل القطر من
الحادى وهذا السؤال ينسب سائلك الى ما يكره لعدم وجوده طويته بعينه وجوده هناك لان نقصان
في افاضة المفيض فكذلك ههنا الازلية بنا فيها بمعنى المعلولية ويا بى عنها عند الحبيب اى
وجود معلول كان وتوجد العلة على الاستمرار وعدم المعلول في وقت وجوده في وقت لم يلزم حدث
التزجج بلا مرجح لان في الوقتين فارقاً وهو امكان حصوله في احدهما دون الآخر فالعلة القلية
انما يوجب قدم المعلول اذا كان امكان الازلية متحققاً فلا يكفي نفس امكانه فلا يرد بان بعض
الحواشي من انه ان منع كون امكان وجوده الازلي في الازل فلا مجال لمنع كون امكان
وجوده الازلي في الازل على ما بينوا ان امكان الكاوش في الازل ولا يلزم الانقلاب
ولم يستدل ان يقول الكلام في علة وجود الكاوش فاذا تحقق جميع ما لا بد منه لهذا الوجود في الازل
وامكانه ايضاً متحقق فيه فيجب ان يتحقق فيه فيلزم قدم الكاوش والاستلزام التخلّف انتهى

وكون الشيء متبوعاً ومحتاجاً اليه هو العلية والتقدم والتبعية والحاجة من الاحكام العقلية الصحيحة
 التي لا ياباها العقل عن الحكم بها بين الشياطين والفرق بين التابع والمتبوع كما بينا سابقاً ان
 الضوء مثل التابع للشمس دون العكس فمثلما لا يكون العكس فبنا على هذا الحكم بالعلية من
 احد الطرفين اى الثانى دون العكس والمعلولية من الاول دون العكس فاذا ظهر لك منطقتان
 وانما نحن في الوجه فلهذا لا يوجب انفكاك الباري تعالى جل شانه عن زمرة الممكنات فما ذكره
 غريب عن مثل هذا الجليل القدر فمثل قوله الثانى آه قد بنى الشارح احوال الثانى على ان
 المعلولات لا تستند بها الى الفاعل المتخالف جلت قدرته لا سبيل لوجودها الا بتبعية الارادة
 فاذا اراد المعلول على نحو مخصوص فلا بد من وجوده على ذلك النحو وان تخلف فهذا ليس بخلف
 مستحيل لاننا لما قررنا ان العلة لدخول الارادة فيها يوجب المراد على حسب الارادة فاذا اراد
 وجود اللايزالى في الاصل مثلاً وجد على ذلك فهذا ليس بخلف على موجب بل على حسب باب
 الموجب بل التخلف مع وجوده في الاصل مع وجود العلة فاحصل انا لا نسلم ان العلة توجب
 المعلول معها بل يوجب على حسب اقتضائها الارادة الداخلة فيها ثم ان الوجود المأخوذ منه
 الاستدلال هو الوجود الذي يعم النحويين اى الازلية واللايزالية ويعرى عن القيدين واخذ
 الوجود اللايزالى على ما زعم بعض الضعفاء المستدل فان عرضه ليس بالاثبات قدم الوجود ولقد علمت
 والذي يلزم ضرورة قدمه لقدم علته ليس لانفس الوجود ولا يحكم بقدم اللايزالى بقدم علته الا
 بدليل وهو بعد في حيز البطلان ولو سلم عدم الضرر بهذا النحو فالنتيجة ليس الا قدم الحادث
 وهذا من الاحتمالات الباطلة عند المستدل كما عند المتكلم فثبت المطلوب وبعد الليتا والتي
 مأخوذة الوجود بدون قيد اللايزالية والازلية عن كلام المستدل ظاهر فاحصل الجواب ان العلة
 التامة للوجود المأخوذ ما كانت حاصلة في الاصل والوجود اللايزالى كانت في الاصل على ما صرح
 من بعد في قوله قلنا الخ وادعى اليه باخذ حديث الارادة والافلا فائدة في قوله بل لوجوده
 فيما لا يزال قال لا ضرب والتعرض للارادة يدان على ان الارادة التامة الكاملة متعلقة
 باللايزالى فلم يكن العلة التامة لللايزالى في الاصل فاحصل الامور لازم اما التسلسل او وجود
 الممكن بدون تمام علته فلا بد من الالتزام لوجود علته فلا بد من بعض احوال ان قول

المجيب بل لوجوده فيما لا يزال ما كان قائلاً بتحقيق العلة الثالثة حتى يصح ما قال في قول لا يرد
 في الشق الثاني انه خلاف المفروض ان منع ايضاً ما فيه من انه متاثر بما يطرأ يستدل بكل احتمال
 لانه اختار ان العلة ليست باذلية لازمة والمطلق واذلية اللا يزال واستحالة التخلّف ممكناً
 سمعت وان منع ايضاً ما فيه من انه ان اراد انها من جملة ما لا بد منه للوجود اللا يزال لزم
 عدم تحقق الحادث او تحققه بتمام علة وان اراد انها من جملة ما لا بد منه للوجود اللا يزال
 فمسلم لكن الكلام ليس فيه لانه من جملة ما لا بد منه للوجود المعرّى عن القيدين اذ تحقق
 في الازل فبانتفاذ ما لا بد منه له ينتفي هذا التحقيق عن الممكن فان قيل نحن نقر الدليل باخذ
 الوجود اللا يزال بان يقال يمكن ما قديم والا فجميع حادث فعلته متى هي قلنا جميع ما لا بد منه
 للوجود اللا يزال في الازل ونمنع استحالة التخلّف على ما مر قوله قلنا انما حصل ان العلة الثالثة
 للوجود اللا يزال والمطلق المأخوذ ليست في الازل ولا يزال في غير ما في بعض كواشي انه انجر
 آخر الجواب الى اختيار الشق الاول لان الترديد كان في الوجود الذي للحادث اى اللا يزال
 ومنع استحالة التخلّف مستند بان الحال هو التخلّف عن نحو الازالة عن نفس العلة ووجه عدم الورد
 ان في الجواب الاول تسليم علة الوجود المعرّى في الازل وفي الثاني منع حله وما كان الكلام
 في اللا يزال على ما زعم وقيل ان حاصل الجواب هو اختيار حدوث التعلق فلم يتحقق جميع ما لا بد منه
 في الازل فليكن الانجرار وقيل بان الانجرار بالآخرة المسمى احد غير جميع حاصل انه اختار شقا و
 اجاب بحسبه واذا ظهر فساد جزم الى اختيار اول ما في دلالة القول الاول على انه يغفل
 عن قوله ولا يرد ان التعلق الازل اى لا يخفى ما في القولين وان حق انه لا مخلص عن حديث
 الرجوع لا بازعم المحشى بل لان المجيب اعترفت باذلية علة اللا يزال واعترض عن علة الازل
 ولم يطلق الذي يصلح النجوى في الجواب الثاني واعترفت بوجوب المطلق المأخوذ الذي يصلح النجوى
 في الاول وقال باستحالة الازلية عليه لعدم امكان الازلية فنقل الوجود لمطلق الذي يصلح النجوى
 اى الازلية واللا يزالية على السواء ممكن او لا يصح الا بالذاتية على الاول فتسليم العلة الثالثة
 في الازل مع تسليم جواز الازلية على الوجود المعلوم لا يبقى في اليد منع فلا بد من القول باستحالة
 الوجود الازل فالمطلق ما هو مطلق ايضاً مستحي فلا إمكان الوجود اللا يزال ولا خفا في ان الحال

بما هو محال لا يصلح العلوية والمعلولية فانها من اقسام الممكن بما هو ممكن ولما استحال على الوجود
الاولية واستحال الوجود المطلق ما يصلح النحويين فلا يتصور المعلولية وطلب علته فيها من ما تبين
الاجتهتين بل لو كان فباختبار حثية اللايزالية فالعلة التي اعترفت بوجودها في الجواب الاول
لا يكون الا للوجود اللايزالي فاقصد المنعان ^{سج} واما الفرق بافتراق السندين قوله وقد يقال
آه قد يطلق الاول على جميع الازمنة الماضية وقد يطلق على كون الشيء غير مسبوق بالعدم يصح
قبل وجوده وبهذا المعنى يقال بالزلية تعالى دون الاول لبراءته عن التغير الزماني وقوله
هنا بظاهرها تقرير آخر للجواب الثاني كما يدل عليه العنوان كانه قيل ان الارادة الازلية لوجود
الممكنات في اللايزال يتصور كفاية في الزمانيات بان يخص واحد من زمانين بوقت واحد
بوقت آخر فكيف حال الزمان وهو ايضا حادث فقال ان الواجب لازلية قبل لكل
ولا شيء معه في الازل فلما اراد في الازل وجود كل واحد من الاحداث مخصصا بوقت اراد
فيه وجود الوقت اى الزمان متناهيًا من جانب المضى فيوجد على حسب ارادته وعلى هذا فيكون
حاصل قوله فان قيل آه ان الارادة الازلية كافية ام لا على الاول يلزم قدم الممكن على الشئ
فالارادة ينتظر تعلقها في ايجاد الممكن فقدم التعلق ليجب التقدم لم يتعلق محدوده بوجوب التسلسل
وحديث ازلية التعلق وان كان مذكورا مسلما في التقرير الاول لكن لعدم تعرضه ههنا في التقرير
الثاني ذكره وردده في قدمه وحدوده ولكن نسبة الاختلافات في التخصيصات بالاوقات
والازلية واللايزالية الى الارادة صحيحة مع عدم المتكلم لزيادتها عندهم على نفس الواجب تعالى
وعلى تقدير العينية فنسبة الواجب تعالى الى الازلية واللايزالية وخصوصيات الاوقات لتساويها
يوجب تساوى نسبة الارادة وفي بعض الاحوال شئ انه نقض باختيار الشق الاول وحاصله
ان العلة كانت في الازل لكن المعلول لكونه تبعًا للارادة وجد في اللايزال وقال ان حال
قوله فان قيل لا شبهة آه ان الوقت اما ان يكون مالا بد منه او لا على الاول يلزم خلاف
المفروض ولا يخفى بعده فانه لا عين ولا اثر في كلام الشارح عن السؤال بحديث الوقت ثم قال
ولا يمكن الجواب بان الارادة تعلقت بوجوده على هذا النحو لانه يرجع الى السابق من قوله و
الحاصل آه فلا يكون جوابا آخر وقد عرفت انه ليس جوابا آخر على ما يدل عليه العنوان والرجوع

مع اشتاله على تعابير وفائدة جديدة ليس بمتشع ثم انه مع قطع النظر عن هذا قدر حاصل قوله قد يقال
 آه على وجه يرجع الى قوله والحاصل ضرورة على ما ينظر لك بالتأمل في كلامه وهو فيكون هذا الجواب
 مثل ان يقال ان جميع ما لا بد منه يتحقق في الاول لكن الارادة تعلق بالمعلول بان
 يتحقق بعد الف سنة مثلاً فالمعلول يقع على نحو اداة الفاعل المختار سواء كان مقارناً او
 متاخراً عنه انتهى فنقول فيكون هذا الجواب المشار اليه بهذا الجواب الذي في الشرح فليصح
 واما كلام شارح التجريد الذي نقله هناك وكلامه انما نقل بسبب ان على انه مثل كلام الشارح فقد ثبت
 الرجوع ايضاً وقيل انه معارضة ولا يخفى ان مقدماته لعدم اتامه ههنا بعضها في حيز المنع فلا تنافي
 وقيل نقض باختيار الشق الثاني وقرر ما يرجع الى ما قلنا قوله فقد اجيب عنه آه يشير
 الى اختيار شق احد وث ومحصل الكلام ان المتكلمين لم يرفعوا الاشكال جوامين احدهما
 ان التعلق الزلى والمتعلق حادث ولا استحالة فيه لان المراد على حسب الارادة كما يشير اليه
 قوله ان التعلق الاول في ذيل قوله ولا يروى الثاني ان التعلق حادث كالتعلق ويتوجه عليه
 الايراد بان يلزم التسلسل وحادث المعلول بلام تمام علته فاجاب بان الامر العدمي لا يحتاج
 الى العلة وعلى تقدير التسلسل لانتم استحالته في الامور الاعتبارية فرفع الجواب بان اختصاص
 كل صفة بوقت يحتاج الى علة سواء كانت عينية او وجودية وبين لزوم التسلسل بما لا مزيد عليه
 واثار بقوله فقد قيل آه الى ان هذا التسلسل كما يطل بلزوم الانحصار يطل ببرهان التطبيق
 ايضاً ولا يخفى ان جريان البرهان التطبيقى ههنا بطل كما يستمع من شرطية الوجود الخارجى و
 في بعض الكواشى ان لزوم التسلسل لا يخفى لان تسلسل الكواشف المجتمعة في حكم حادث واحد
 فكما ان الكواشف الواحد لا يرتبط مع القديم فكذلك غير المتناهى لا اجتماعه في زمان اللا يزال
 لا يرتبط مع القديم وهو اللفظ ويمكن ان يقال انه لم لا يجوز ان يكون حدوث العلاقات على سبيل
 التعاقب حتى يكون واسطة في ربط الكاثر مع القدم فالعلاقات كل واحد منها حادث
 على ما اختاره في هذا الشق لكن لعدم تنافيهما وتعاقبهما واسطة في ربط الكاثر مع القديم
 فان قيل تحقق العلاقات المتعاقبة يوجب اذلية الزمان والحركة قلنا قد مر له وما عليه قوله
 وامت تعلم انه لا انحصار آه قد وقع ههنا اقوال منها ان الانحصار لا يكون مستحيلاً الا حيث يكون

الحاضر ان من جنس السلسلة حتى يقعان في مرتبة من مراتب السلسلة فيوجب الانقطاع
فالفاعل والعناية في ايجاد زيد كحدث باعداد المعدات الغير المتناهية المتعاقبة ليسا من
جنس المعدات فلا يكون طرفاً للسلسلة فانرفع ان الانحصار مطلقاً يستحيل لخصوصية له
يكون الطرفين من جنس السلسلة ومنها الايراد على افسح بان المعلول الاخير لمعلولية
عن العلاقات طرف والارادة لكونها سبباً لكل طرف فيلزم الانحصار ومنها جواب بعض
الحواشي من انه ان اراد بالانحصار بين الحاصرين تحقق الحاصرين والانحصار بينهما
بحيث يتعين الطرفان وبعد الطرفين يتعين واحد واحد من كل من الجانبين ثم وثم فها
مستحيل لكن زوجه مم فان يتعلق ليس فزاد منه معيناً بكونه بعد هذه الارادة بل كل
تعلق فرض قبله تعلق لا الى نهاية وان كان طرف المعلول يتعين فيه حسب ما قصده
وان اراد بالانحصار معنى آخر فلا يتم استحالة الانحصار ويرد على ما قلنا اولاد على هذا الجواب ان الحصر
ان اوجب فمطلقاً يوجب لتناهي والتمام فان الانحصار لا يتصور الا بالنقص مع السلسلة
وعديم النهاية يفاده فاذا ثبت الحصر ثبت التناهي فلا معنى لشرطية المجانسة من
السلسلة والطرفين ولا معنى لتعين واحد واحد ثم وثم من الطرفين على ان الواجب
تعالى ومعلوله ومعلول معلوله متعين وكذا المعلول الاخير وعلة وعلة متعينات
مع وجود سلسلة المعدات الغير المتناهية بينهما ولا يقال هذه السلسلة عند الحكماء دون
المعترض لان دليل الحصر ليس مختصاً للمعترض بل اصل الدليل عند الحكماء ان المناط
بهذا الدليل على هذا النحو يبطل هذا النحو عند الحكماء والنظر ان الحصر يتصور على نحوين الاول
تمام الجملة المتسلسلة المترتبة ووصولها الى واحد هو حد لا يكون بعده شيء من الاحاد و
قبله تلك الاحاد وبالضرورة يوجب انقطاع الجملة فلا يكون احداً المذكور حينئذ لان
مختلف النسبة الى الاوساط ضرورة ولا يتصل مع الا واحد من الجملة قبله ثم وثم
وبعده لا يكون شيء ولا يتصور كونه متساوي النسبة الى جميع الاحاد والمعدات
والعلاقات والاستعدادات الغير المتناهية لا يتصل الى حد ليس بعده واحد
من الجملة بل كل مرتبة من هذه الاشياء بعده مرتبة بل مراتبها الى الابد

ايادى العلوية
فكان مناسبا لكون
الانقسام كذا
او رد المحذور
على سبيل
الاتزام بحسب
دفع الحق
المتعارفان

اذا ما يكون طرفاً بالنسبة الى واحد ووسطاً بالنسبة الى واحد آخر الى الطرف الاضافي
 فلا نلزم الوسط بدون الطرف بهذا المعنى ولا يلزم انقطاع الجملة بوجود الطرف الاضافي
 وقد يقال لرفع الحال مثل ما قيل في تيمم البرهان العرشي من ان مجموع الاوساط اى
 مجموع فرض وكل واحد اى واحد كان ح لما كان وسطاً فلكل وسط ولا يخفى على كونه
 لا مخلص عن المنع فان لقائل ان يقول ان اريد بالمجموع المتناهي فمسلّم لكن لا ينفعكم وان
 اريد الغير المتناهي او اعم فلام ان كل مجموع وسط وذلك ان تقول لتتيمم هذا البرهان انه
 لا خشك في ان كل وسط لا بد له من طرفين كما انه لا بد لكل طرفين من وسط اى كل ما يصدق
 عليه المنتهى من الطرف لا بد له من وسط وان كان الطرف بالمعنى الاضافي والحاصل
 ان الوسط وان لم يقتض الطرف حقيقة لكن لا اقل من ان يقتض الاضافي وايضاً لا شبهة
 في ان لكل وسط طرفين وان كانا اضافيين فكلما وجد الوسط والطرف لا بد من زيادة
 احاد الطرف على الوسط وهذا الحكم كلى لا يخص فيه عند العقل فان نسبة الوسط الى الطرفين
 وان كانا اضافيين ونسبة الطرفين الى الوسط كنسبة احد المتضايفين الى الآخر فكل وسط
 يقتض طرفين وان كانا اضافيين وكل طرفين يقتض وسطاً فلا بد من مساواة عدد الوسط
 بعد الطرفين ثم ازدياد عدد الطرف من عدد الوسط وهذا كله حكم بنسبة المتضايفين الى
 الطرفين واذا فرضت جملة من الغير المتناهي كل واحد منها وسط وطرف يلزم مساواة
 عددهما وهى وقية ما فيه لتقابل ان يقول ان العلاقات لم لا يجوز ان يكون متعاقبة كما
 سمعت فلا يجوز فيها برهان واجواب ان الشارح قد قرر البراهين فيما سيجي بحث لا يابى عن الجواب
 في المتعاقبات قوله والوجه الثالث اه ايراد النقض وتوجه قول الشارح فيما سيجي وانت خبير
 انما هو على تقدير ان يكون مطلوب الخصم من الدليل اثبات القدم الشخصى وعلى تقدير ارادته
 القدم النوعى عدم لزوم التسلسل في المجتمعات وعدم ورود النقض واعتراض الشارح بقوله وبهذا
 اه ظاهر قوله فان الاطلاق اه هذا شروع في بيان ربط الاحداث بالقديم والتعرض للفلك لانه

م
 من غير يقين
 استدل
 وبقوله
 ولكنه وسط
 ووجه القياس
 الى ما سطره
 من

م
 من غير يقين
 استدل
 وبقوله
 ولكنه وسط
 ووجه القياس
 الى ما سطره
 من

محرك محل الحركة لانه مناط الفرض ثم ان الحركة توسيطية وهي حالة بسيطة بخصيصة موجودة
 في الزمان لا على وجه الانطباق مستمرة باقية من الازل الى الابد ان كانت قديمة والافمن
 المبدؤ الى المنتهى لا اجزاء لها وانما لها اختلافات النسب الاوضاع وحركة قطعية هي امر غير قائم
 مستمر باستدواء المسافة منطبق عليها وعلى الزمان ينقسم بانقسامها ولا اتصالها في نفسها لا جز فيها
 بالفعل بل بالقوة ووجود الاول بدوي والثاني ايضا اتفاق جمهور الحكماء وان كان
 الشارح وبعض المتأخرين ينكرون وجودها والحاصل ان الحركة التوسيطية حالة مستمرة فبهذه
 الجهة صدرت عن القديم وباختلاف نسبها وادواتها صارت واسطة لصدور الاحداث او
 ان الحركة القطعية لقدما صدرت عن القديم باعتبار التجردات اللاحقة لها وادواتها صارت
 واسطة لكن يراد عليه ان الشيخ وغيره من المحققين ذكر وان الغير القار لا يصدر عن القار كما
 فان قلت الحركة القطعية معدومة في الخارج عند الشارح فكيف يحكم بعلية للحوادث وهي معدومة
 قلنا ليس هذا مذهب بل اورد كلام الحكماء وحكاية وايضا على تقدير كونها معدومة ليست معدومة
 مطلقا بل لها منشاء الانتزاع في نفس الامر لتلا يصير شل انيا بل لاغوال وهذا النحو من الوجود
 النفس الامر يصح العلية ووقعه بان يقال منشاء انتزاعها امر ثابت بتامها او بتجدة باجزائها
 غير قار في نفسها والاول لا يصح ان يكون منشاء الانتزاع الغير القار كما برهن عليه في موضع
 والثاني خلاف مذهب المنكرين بوجودها فانهم زعموا ان عديم القرار مطلقا لا يوجد في
 الخارج وعليه يدل براهينهم على تقدير التمامية وهذا الكلام مما كان رد عليهم فان عديم القرار
 ثابت في العالم ليس كانياب الاغوال وعليه بنا القبلية والبعدية الزمانيين فلا اقل
 من ان يكون وجود عديم القرار في نفس الامر وذلك يوجب الوجود الخارجي كما سمعت
 قوله بعض المحدثين آه المراد منه هم الذين حملوا الظواهر على الظواهر والتعمقوا في التواضع
 الالائية وفي هذا اشارة الى ان هذا النحو من القدم يقول به بعض منا ايضا فلا يضرننا قوله وقديما
 آه في بعض الحواشي لعل وجه قول ابن تيمية انه من المحسنة والواجب تعالى اذلى عند جميع
 اهل القبلة والعالم كل باشخاصه حادث واذا الواجب عنده مكاني ومكانه عنده العرش
 فدعت المقدمات الى القول بحدوثه كك قوله قال الامام آه نظم هذا الكلام لوجب منع

ع
 الحاشية
 هنا اورد
 بالكتاب
 في موضع
 عظم الشك
 في ذلك

اليوم مستند الى عدم الاحداث في الالمس وكذا الى نهاية ولا يتم سلسلة المعدرات الى شئ بل قبل
كل معد معد والواجب ليس علمه تامة الا للثوابت القديمة دون المعدرات المتجددة فكل معد مستند
الى الواجب تعالى لا على انه علمه تامة بل الواجب مع معد علمه معد مع مطلوب آخر كان علمه له وكذا
فعدسات المعدرات مستمرة بعضها علمه لبعض الاعداد الاخر وهذا البيان حقيق باحفظ قائل قد
يسمى من الكلام ما ان تامة يفهم اخراج جواب آخر لرفع هذا الالزام على تقدير قدم العالم وتير
ايضا على البيان السابق انه يلزم ان يوجد وجود المعلول بدون العلة التامة بيان ان
العدم اذا استند الى العدم فلا بد ان لا يتحقق عدم المعلول في مرتبة عدم العلة تحقيقا لمعنى علمية
بين العدمين فاذا لم يوجد عدم المعلول في مرتبة عدم العلة فلا بد من تحقق وجود المعلول في
سلك مرتبة وهذا بعينه وجود المعلول مع عدم علمه التامة وهذا البيان يقتضيه ان لا يحتاج
الممكن الى العلة في حال العدم وهذا يرفع معنى الامكان ماسا ويقتضيه ان لا يحتاج المعلول
في بقاء الى العلة والا لا احتاج عدم البقاء الى عدم علمه وجوده فيجري البيان المذكور وننتج
تحقق البقاء مع عدم تحقق علمه البقاء وحله ان سلب المعلول عن مرتبة عدم العلة معناه نفى
هذا المقيد وذلك لا يوجب تحقق المعلول في تلك المرتبة وحاصله انه فرق بين النفي المقيد
ونفي المقيد الثاني لا يوجب الاول فسلب عدم المعلول في مرتبة عدم العلة لا يستلزم تحقق
ذلك السلب المستلزم لتحقيق وجود المعلول في تلك المرتبة بل اعم من تحققه في تلك المرتبة وهذا
تحققه في تلك المرتبة بان لا يكون شئ من العدم ورفعه ثابتا في المرتبة ولا يقال ان عدم
المعلول اذا سلب في مرتبة عدم العلة وجودها ايضا هناك يلزم ارتفاع النقيضين
لان سلب المعلول عن مرتبة العلة معناه انه ليس عيناً او جزءاً لها ولا يلزم من عدم كون مفهوم
الانسان عيناً او جزءاً من الحقيقة الواجبة ان يكون مفهوم سلب الانسان عيناً او جزءاً وان كان
السلب في تلك المرتبة فالاشكال انما نشأ من عدم تدبر معنى تاخر المعلول عن مرتبة العلة
وتحقيقه في موضعه ثم ان الحكماء قالوا ان الزمان عدم الطارى وكذا الشارح متمنع نظر الى

والرسم من كلامه

مع بيان لا يوصف
ان الزمان لا يوصف
ايضا ان تقدمه لا يوصف
فلا يلزم من عدم صفات
وجود المعلوم تصادف
البيان كلامه في ان
الانسان عيناً او جزءاً
من الحقيقة الواجبة
ان يكون مفهوم سلب
الانسان عيناً او جزءاً
وان كان السلب في
تلك المرتبة فالاشكال
انما نشأ من عدم تدبر
معنى تاخر المعلول عن
مرتبة العلة

ذاته ويلزم منه ان يكون نقيض عدم الطارى وهو البقاء واجبا لذاته على ما بين في طبيعيات
ويلزم منه كون الزمان واجبا لذاته لان الممكن عندهم يحتاج في البقاء الى علة الاسباب وقيل في
جوابه ما قيل واثبت ان عدم الطارى ليس نقيضه البقاء بل مفهوم اعم منه وهو سلوب لعدم
الطارى وهذا على نحو ان البقاء بعد الوجود وعدم الوجود برائسا فهذا ايضا نحو من سلب لعدم
الطارى فغاية ما لزم ان يكون هذا المقوم الاعم وصدره واجبا لذاته وصدره قد يكون في ضمن
الموجبة وهي ان الزمان باق وقد يكون في ضمن السالبة هي ان الزمان ليس بموجود ازلًا
وابداً وهذا لا يوجب كون الزمان واجبا لذاته قوله بعدم عدم المانع آه قيه اشعار بجواز ان يكون
الامر الاعتباري علة فيؤدي الى توكل المانع السابق الذي يتبنى على علية الاعتبارات قوله بل
لا يلزم آه احكم ان اجزاء الحركة عدوها ابدى بعد الوجود فاذا كان وجود الواقع علة فهو ايضا
كذلك ضرورة اقتضاء دوام المعلول دوام العلة فلزم اجتماع المانع للجزء الاول مع المانع
للتاني لبقاء عدم الجزء الاول الى عدم الجزء الثاني وهكذا ثبت اجتماع الموانع ودفعه بانه
لم لا يجوز ان يكون خصوصيات الموانع ملغاة كالاعمدة للسقف فلا يلزم بقاء المانع السابق
فان قلت فيج لا بد من الاختلاف كما في الاعمدة قلنا لم لا يجوز ان يكون مانع واحد متاخر
مانعا لوجود الجزء اللاحق وخلفا عن المانع لوجود الجزء السابق فلا يلزم كثرة الموانع
الموجبة للتسلسل قوله تلك الموانع متعاقبات آه احكم ان يحصل ما قال لا مانع انه اذا
كانت الحركة من حيث التجرد علة بحدوث الاحداث فالتسلسل في اسباب جزائها لا يخلص عنه
فأعرض الشارح اولاً بانه لا يلزم اجتماع الاسباب لعدم اجتماع الاجزاء فظانتم استحالة هذا التسلسل
فاجاب بما اجاب حاصله انه اذا عدم جزاء الحركة فلا بد لعدمه من علة تتمه محببة معه وتلك العلة
لا بد لها من علة اخرى وهكذا فتلك العلل ائاما وجودات او عدمات او مختلطة فاذا كانت وجودات
فالتسلسل فيها على سبيل الاجتماع والترتيب لازم واذا كانت عدمات ولا يكون تلك العدمات
الا عدمات وجودات علل الوجودات على ما سبق فيلزم التسلسل في الوجودات حين وجود اجزاء
كذلك ويقاس عليه حال الشق الثالث فهذا الجواب كما ثبت الاجتماع ثبت الترتيب فيج
لا توجيه لهذا السؤال والجواب فاننا فرضنا استناد عدم جزء من الحركة الى عدم المانع المستلزم

لوجود المانع فذلك لا يرفع لزوم التسلسل المستحيل لان الكلام في وجود المانع حجج كاللزام في وجود الجزر وعدمه لان علته اما وجودات او عدمات او مختلطة فالعطل ان كانت منحصرة في الشقوق الثلاثة فلا مخلص عن التسلسل وان كانت عدم المانع المستلزم لوجود المانع فذلك الوجود يقتضي بلزوم التسلسل المستحيل لعدم ترتيب نفس وجودات الموانع لا يضر في شيء فان الترتيب والاجتماع في علل تلك الوجودات لا زمان ضرورة بالبيان السابق على انه يمكن بيان الترتيب في نفس الوجودات ايضا بوجه حسن وليعلم اولاً ان الترتيب بشرط لاجراء البراهين اعم من ان يكون بحسب الوضع او العلية او اللزوم والترتيب لا يثبت ثابت ههنا لان علية عدم المانع المستلزم لوجود المانع قاضية بلزوم وجودات الموانع لعدم اجزاء الحركة ضرورة وكل عدم جزء من الحركة مسبوق بعدم جزء سابق منها وهكذا الى نهاية ولا يتصور عدم الملاحق لجزء من الحركة الا بعد طريان العدم على الجزء السابق عليه لعدم الجزء اللاحق بلزوم عدم الجزء السابق فاذا بين عدمات اجزاء الحركة ترتيب اللزوم حاصل في ثبوت اللزوم بين المحلولات يستلزم تحقق اللزوم بين علله فان مجامعة العطل ضرورة مع عللها فاذا اقتضت وجود مانع عدم جزء فاللزوم بينهما ثابت ثم اقتضت عدم ذلك الجزء عدم جزء آخر سابق عليه الذي يقتضي وجود مانع وجود هذا الجزء ثم وجود هذا المانع وعدم هذا الجزء يقتضيان عدم جزء سابق عليه وجود مانع كذلك وهكذا الى نهاية فوجود المانع المفروض اولاً يستلزم وجود المفروض ثانياً وثالثاً بواسطة تلك لعدمات واللزوم بالذات وبالواسطة سيان في انتهاض البراهين بقي ان الاجتماع بين تلك الوجودات لم يثبت بهذا البيان ولا ضمير فيه لا تافاً ما قصدنا بهذا الا ثبات مانع في الشرح في هذا السؤال اولاً اي حديث الترتيب وقد ظهر لك في القول المتقدم على هذا القول ان اثبات الاجتماع لا يخلو عن صعوبة ثم ان الشارح قد اهل ههنا مقالات الحكماء في بيان ربط الاحداث بالقدمات فلا بد من ذكر بعض منها دفناً لوجه خواطر المطالبين وروحا لقلوب الشايقين فنقول قال الحكماء ان الاحداث لما امتنعت عن الارتباط بالقديم فلا بد من اسباب هي حوادث لكن لا يكون حدث هذه الاحداث على سبيل الاجتماع بل على سبيل التعاقب والافني في حكم حادث واحد في عدم

من الحركات فجزء من السلسلة الثالثة اى جزء الحركة معلول وعلة ارادة معنية من السلسلة
الثانية وهذه الامادة علة واحدة من التحيل من السلسلة الاولى وهذا التحيل معلول بحركة
من الحركة فاذا وجد التحيل انتهى على شوق وارادة ودورة واذا وجدت ارادة وجدت دورة
تعلقت تلك الارادة بتلك الدورة واذا وجدت دورة تهيجت على تحيل آخر غير ذلك و
بذلك ينبعث شوق آخر وارادة اخرى وبهذه الارادة تحدث دورة اخرى وهكذا فى جانب
المازول لا الى نهاية ولا غير عليه اذ لان الحركة لا جزؤها بالفعل كاجسم المتصل فلا معنى للتاثير
والتاثير فى اجزاء وكسبة التاثير والتاثير الى الاوضاع المتحددة للبحر ايضا عن الاشكال
لان تلك الاوضاع اما اوضاع آنية او زمانية والزمانية مثل الحركة فى الاتصال والآنية
لا وجود لها بالفعل مثل اجزاء الجسم والحركة وثانياً انه اذا جازكون كل قطعة من الحركة على التحيل
الارادة وهذه الامادة لجزء من الحركة فهذا الجزء من الحركة اما هو تلك القطعة الاولى او غيرها
على الاول لزوم الدور ولا ينفككم فى ربط الاحداث بالقديم وعلى الثانى فمجمعة قطعة الحركة
مع علتها من الارادة والتحيل مشروطة ام لا على الاول لزوم الدور والتسلسل لا يخلص عنه
فاذا فرضنا ان قطعة الحركة معلولة عن ارادة معها وهى عن تحيل مع الارادة فهذا التحيل لا بد
ان يكون له علة مجامعة معه فذلك ما القطعة المفروضة من الحركة فلزوم الدور او شئ آخر
والكلام فيه كالكلام فى سائر الامور فيلزم التسلسل وعلى الثانى لا حاجة الى التزام سلاسل
بل سلسلة واحدة من الحركة مثلاً يكفى لبيان المطلق فان كل قطعة سابقة من الحركة علة
لقطعة لاحقة منها وهكذا اذ علة بعض قطعات الحركة لبعض آخر منها لا يخلص عنها فانكم ايضاً

اعتزفتم بها في ضمن استنادات التخييلات الى الحركات فان علته العللة علته وآيينا لما جاز ان يكون
العللة موجودة في الخارج: لا بما سمع المعلول معها فليجز ان يكون العللة القديمة يكفي لوجودها
فلا حاجة الى هذه المقدمات لفائدة ربط الاحداث بالقديم وثالثاً اناسلنا استناد السلاسل
بعضها الى بعض باعتبار وجود الاجزاء لكن عدم تلك الاجزاء الى امي شئ يستند فان استند
الى عدم شئ آخر ووجوده او كليهما انجز الكلام الى آخر ما قال الشارح سابقاً ان استند عدم
جزء من الحركة الى عدم الارادة وعدم الارادة الى عدم التخييل فعدم التخييل لا يستند الى عدم
ذلك الجزء من الحركة لانه دور ولا الى وجوده فعدم التخييل لان هذا التخييل علته للذي بعده ببساطة
عليه الحركة والارادة له وجود المعلول لا يكون علته لعدم العللة ولا يستند ايضا الى وجود الحركة
السابقة لانها بوجودها علته لوجود هذا التخييل فكيف يكون وجودها علته لعدمها ولا الى عدم تلك الحركة
لان عدم تلك الحركة موجودة عند وجود تلك الحركة اللاحقة المجامعة لهذا التخييل لا تمنع اجتماع
اجزاء الحركة مع ان عدم هذا التخييل ليس بتحقيق ثم علم ان الحركة القطعية موجودة بوجود واحد
متصلة لاجزاءها بالفعل ولا تكثير في ذاتها بوجه الا بعد الفرض ففي الخارج شئ واحد موجود
بوجود واحد وان كان وجودها على سبيل عدم القرار وانقضاء الاتصال فعلتها التي يحصل بها
بالفعل يكون غير قار كك كما سمعت فان كان هذا القديم الغير القار محتاج الى مثله ومثله الى
مثله وهكذا الى التسلسل المستحيل ومع ذلك لا يكفي لربط الاحداث مع القديم فان هذا التسلسل
التسلسل لا الى النهاية بعد في حكم امر واحد والامر الواحد كان غير كاف فلذا هذه الامور كلها
وان اراد احتياج الامر الغير القار الثاني الى الامر الغير القار الاول فنقول لا شك ان كلام الامر
موجود ان في الخارج حقيقة واجزاءها موجودات اعتبارية وايضاً لا شك في ان المفروض انه
لا يكفي الامور الاعتبارية الانتزاعية في ايجاد الموجودات الخارجية والا فلا حاجة الى القول بالامر
الغير القار في الخارج ثم القول بسلسلتين آخريتين الى غير ذلك على ما فصله المستحق في شرح
الاشارات وقد مر فاذا وجد الامر ان اللذان كل واحد منهما ملته للآخر فالعلية والعلوية
بالحقيقة وبالذات اما باعتبار الوجودات الخارجية الذي لكل واحد منهما في الخارج ويكون استناد
العلية والعلوية الى الاجزاء والفرضية بالفرض او باعتبار الوجودات الانتزاعية التي لا اجزاء

ولما الى علل شتى لا الى نهاية بل الى امر قار ثابت دهرى بل سرمدى فالعلة السرمدية اى المجردات
 والمعلول الدهرى اسى الحركة كلاهما موجودان فى الواقع معاً لم يتخلف واحد من آخر والحركة
 لاتصالها فى نفسها ذات البعاض و اجزاء ذاتها بحسب نفس وجودها صدرت عن القديم الثابت
 القار وبحسب ذاتها يشتمل على اجزاء متصلة بعضها ببعض يقتضيه كل بعض منها وكل صدر من صدرها
 مناسبة مع حادث بتلك المناسبة اوجد الفياض اجزاء وخصص الاحداث بتلك الاجزاء والمناسبة
 لها وهذا بعينه كالجسم المتصل مثلاً فرضنا له علة ثابتة قارة اوجده لا على سبيل التكثر والاختلافات
 بل جعل نفسه موجوداً والجسم كونه يشتمل على اجزاء متضمن مناسبة مع حالته دون حالة فاجسم
 الكرى مع اتصاله ووحدة يصح حصول بعض الدوائر مثلاً فى بعض المواضع بحيث يكون منطقة
 وفى بعض بحيث لا يكون منطقة وفى بعض المواضع يصح خطوطاً يصلح لكونها محوراً وفى بعض ليس
 لك فلك ههنا بعض اجزاء الحركة تناسب بعض الاحداث والبعض الاخر بعض اخر فالفاعل
 المطلق اوجد وخصص كل حادث بذلك لجزء المناسب ليس فى الحادث عدم ثم وجود ثم عدم
 حتى يطلب العلة للاعدام فما كانت العلة الا بوجود الحادث وليس فى علل هذا الوجود تسلسل
 لان علة جزء من الحركة مع اجزاء المطلق وعلة الحركة قديمة ثابتة كما سمعت واجزاءها تابعة لها
 لا وجود لها على سبيل الاستقلال حتى يطلب لها علة اخرى فاشتمت سلسلة العلل الى القديم لقيوم
 بلا تسلسل ولا يرد ان القديم على محض الفعلية دون الحركة لان الحركة لم يقبل الفيض الا على هذا
 النحو فوجد لك بحسب سعتها فالحركة وان كانت غير قارة لكنه باعتبار القدم الدهرى يكن ان يوجد
 بالقديم الدهرى وان لم يكن القديم غير قارة فانه اذا فرض تاثير دهرى فى دهرى لا يعتد اولها
 بجهة عدم القرار وان كان عدم القرار من لوازم بعض الدهريات لا باعتبار الدهرية بل بنظر
 آخر فالموافقة بين العلة والمعلول ذن ليس بل لازم الا بعينه عدم تخلف وجود احد هاهنا لآخر
 فى ظرف وجودها وههنا ظرف الوجود هو الدهر ولا يتخلف فيه فان قلت فيحتاج
 بنحو عملية القديم باعتبار المعية الدهرية للحوادث الزمانى قلنا كلا فان المؤمن اما ان

لزاماً
 المتأخر عن
 سابقاً لزمانه
 لا يوجب
 دهرية
 على اجزاء
 وجودها
 مناسب
 له دون
 حادث
 من
 الدهر
 نفساً

مع ان اركان الفاعل لا يمتنع من ان يكون من اجزاء المطلق بل من اجزاء القديم
 بل من اجزاء القديم بل من اجزاء القديم بل من اجزاء القديم بل من اجزاء القديم
 بل من اجزاء القديم بل من اجزاء القديم بل من اجزاء القديم بل من اجزاء القديم
 بل من اجزاء القديم بل من اجزاء القديم بل من اجزاء القديم بل من اجزاء القديم

يكون القديم كافياً في وجوده أولاً على الثاني فتعلق وجوده بجزء معين من الحركة والزمان
 وتعلق وجوده بالشيء بجزء منها هو الحدوث وعلى الأول فما تعلق وجوده بزمان أو حركة لأن
 وجود الثوابت يكفي ح فهو انزلي ابدى وبعد في الكلام كلام وهو ان اجزاء الحركة التي
 كل واحد منها انقيصة لواحد من الاحداث لا بد من اقياس بينها حتى يكون هذا الجزء علة لهذا
 الاحداث دون الآخر فان لكل علة خصوصية مع معلوله ليس لها مع غيره تلك الخصوصية ولا يعم
 ذلك لا بعد اقياس تلك العلل المعمولات فذلك لا تميزاً ما يجب به خارج فهو اطلاقاً ما يجب
 انتزاعات الذهن منع انه لا يخص عن القول لعلة الاعتبار للحوادث الخارجية لا بد من
 ان تلك لا تميزاً ليس بمحض اختراع الذهن والافلا ينفع لكم بل من الواجبات النفس
 الامرية فلا بد من منشأ انتزاع صحيح بحسب الخارج ولا يميز الا تميزاً بين الامور المتجهة
 بحسب حقيقة الا ان يعتبر مع كل خصوصية مغايرة خصوصية الآخر والموجود في الخارج
 امر واحد لا تكثر في نفسه ووجوده بحسب الخارج ونسبتاً الى كل من تلك الخصوصيات
 نسبة واحدة فلا يجوز انتزاع خصوصية من هنا وخصوصية اخرى من هناك لانه يورد
 الى الترتيب بلامرجح ولكنه ايرد في مسألة اقتضاء اجزاء الزمان للقبليّة والبعديّة بذاتها فان
 الاجزاء لما كانت متحدة بحسب حقيقة الوجود والخارجي كما بين في موضعه فلا بد لبشوت
 القبليّة والبعديّة في تلك الاجزاء من اقياسها بحسب الخصوصيات الانتزاعية
 النفس الامرية ونسبة تلك الخصوصيات الى الامر الخارجي نسبة واحدة فما السبب في انتزاع
 هذه الخصوصية التي يقتضيه التقدم على الجزاء الكذا في فان استند انتزاع الخصوصيات الى عروضة
 احوال وادضاع مختلفة لذلك الامر الخارجي قالوا وضاع اما بالقوة او بالفعل على الاول
 الكلام فيها كما لكلام في الحركة والزمان وعلى الثاني يلزم وجود تلك الادضاع بحسب الاجزاء
 المفروضة وانتزاع الاجزاء لا الى نهاية في الزمان والحركة المتناهية كما في الغير المتناهية
 فالادضاع المتناهية لا يكفي والقول بالادضاع الغير المتناهية في الزمان والحركة المتناهية
 يوجب انحصار الغير المتناهية بالفعل بين الحاصرين على ان في الصورة الاولى والسؤال
 عن علة الادضاع كالسؤال عن ساير الاحداث فلم ينفع القول بالادضاع وفي الصورة الثانية

قبل معية مع كل وجود حادث واذا كان معية مع كل واحد من الاعداد سابقاً على معية
 مع كل واحد من الوجودات يلزم تقدم معية القديم مع جنس لعدم على المعية مع جنس الوجود
 فاذا كان معية القديم مع جنس لعدم سابقاً على معية مع جنس الوجود يلزم تحقق جنس لعدم
 قبل جنس الوجود والا لما كانت معية مع هذا الجنس سابقاً على تلك المعية وذلك حكم حكيم بالنتائج
 في سلسلة الوجودات مطلقاً وهو المطلوب ويمكن ان يعود بالمعارضة بعد ما تبين ان كل وجود
 كما انه بعد عدم بمعنى الحدوث كذلك كل عدم بعد وجود لانا فرضنا تعاقب حوادث لا الى
 نهاية في جانب الانزل فالمقدمات جارية ههنا كما ثم وبكل يمنع ايجاب تقدم كل واحد تقدم
 الجنس على الجنس ولكن نقول على هذا التقدير كل وجود حادث بعد عدمه في تلك سلسلة
 والاعدات السابقة يساوي الوجودات اللاحقة ضرورة فاذا فرضنا سلسلة من الوجودات
 مبتدأة من الحادث اليومي وسمي ذلك حادث المبدأ أو قبل ذلك بوقت وقيل ذلك
 صحيح بهذا وكل عدم سابق كذلك لا الى نهاية فالاعدات السابقة على آتية وحق وبهذا المبدأ
 من عدم آتية يساوي الوجودات ضرورة فاذا فرضنا سلسلة الوجود مبتدأة من
 بوتركتنا الاعدات بحالها مبتدأة من عدم أو فرضنا عدم آتية وسمي ذلك بآتية
 وبهذا فالاعدات الازيد من الوجودات في جانب الانهية والالزمت مساواة الزائد مع
 الناقص او زيادة الناقص وكلها باطلان وزيادة عدم في ذلك بجانب على الوجود
 لا يتصور الا بعدم الصرام الوجودات وهذا البيان لكونه قريباً من البرهان التطبيقية كان
 الانسب ذكره في الوجه الخامس لكن لنحوس التباير لا بأس بذكره ههنا قوله واعترض عليه انه
 حمل الكل لمجموع على ما حمل شبه ويبنى عليه فساد الاعتراض فالفساد من وجوب الاول
 في منع الاستلزام كما بينا الشارح بقوله وانت تعلم انه والثاني سلمنا عدم الاستلزام لكن يلزم
 منه انه لو لم يكن الكل لمجموع بذلك لمعنى حادثاً لكان قدماً لان المجموع وان كان وجود
 في مجموع زمانه لكن ينفي الوجود والحادث يلزم الوجود القديم فانجر الكلام الى القدم الشخصية لان
 مجموع تلك الحوادث شخص فذلك مع انه غير منظور في وقع هذا الجواب يوجب ان لا يكون القديم
 سابقاً على واحد من الحوادث لانه اعتراف بان المجموع الداخل فيه كل واحد قديم فذلك ينفي

التي هي موضوع القضية الطبيعية والكلام في موضوع المسئلة والجواب الحق ان الطبيعة حادثة
بحدوث كل فرد وقديمة بقدم بعض الافراد على الانتشار في محل المتناهيين ولا مشاحة فيه لرجوع
بالاخر الى تغدير الجنتين ولذا قيل ان المعلنين لا تنافي بينهما وقد ظهر منه ان ما قالوا من ان وحدة
الموضوع مع باقي الوحدات كاتية للتناقض ليس على الاطلاق ولذا قيل انهم وان لم يصحوا
بالتحصيل لكنه مراد ولشذوذه من كلام بعض المحققين المتأخرين القائلين باحدوث الدهري
ما يناسب لمقام فنقول انه ههنا مقامات الآولى ان لك حادث من الاحداث المتسلسلة
مسبوق بالعدم وهذا ظاهر من لفظ الاحداث الثانية ان القول بالمثل الاطلاقية التي
فسرت في المشهور بالماهيات التي وجدت في الاعيان بدون وجودات افرادها اي وجود
الطبيعة المجردة باطل والثالث ان كل حادث زمني فهو حادث دهرى والدهر عبارة
عن الواقع وعن نفس وقوع اشى في نفس الامر بلا ملاحظة امتداد زمني وسبق او ترقب
في الوجود والعدم فان كل ذلك لا يتصور الا بانظام امر زمانى غير قارى متجدد منقطع لذاته
فلم يكن عبارة عن نفس الواقع فعنده كل حادث زمني فكما ان له زمانا مستمر فيه عدمه ثم وجد
ذلك الحادث في الزمان اللاحق كذلك له عدمه ما صرفا وسلبا بحثا في نفس الامر حاق الواقع
وبين هذا الحكم ببيانات منها ان تختلف الزمانى عبارة عن تختلف وجودى عما قد وجد وتحلل
امتداد زمانى بينه وبينه ولا يتصور ذلك الامر الا في الزمانيات واذا الواجب تعالى برى
عنه فلا يتصور في حقه تعالى هذا النحو من التحلل ولا شك ان الواجب تعالى محض الوجود المتناهي
لا شائبة للعدم عليه صلا واحداث الزمانى لكونه حادثا لم يكن وانما ادليا في الواقع والاعيان
اذا احداث ينافي الدوام الا الى فهو مختلف عنه فيما خضعه تعالى في الاعيان واذا الواجب ليس
بزمانى فهذا اختلف الموجب للعدم في الاعيان ليس بالنسبة الى الامتداد الزمانى بل بالنظر
الى نفس الواقع وهو المعنى بالدهر فثبت القدم الدهرى لكل حادث زمانى منها ان الفلاس
قطعت على الفرق بين الكاين والمبسر بان المبدع يتاخر عن ذات

٤
وبى نصر
القاربان
وبى على
ابن بدين
في مسألة
علم الدهري
تعالى ثمة
١١
٢

٤
وقد نفى الصانع المتعبد
الموجودة لا في موهود
ولا في محل ولا في مكان
ولا في زمان ولا في مكان
ولا في غير الواجب تعالى
والا جسام ولا في غير
بجانب المكان وقد نفى
الواجب تعالى عن سائر
المفسدات الى ابد

البارى تعالى تاخرا بالذات والكاين في الاعميان بالوجود وبعد العدم بعدية موجبة للتخلف
ولولم يكن الكائن حادثا دهريا فهذا التخلف زمني وذا لا يتصور بينه تعالى وبين الكائن لما
ولم ثبت الفرق ثم يثبت على ما هذان الحوادث لو تسلسلت الى الالاهية له متعاقبة كان
كل واحد حادثا زمانيا بالمقدمة الاولى وكل حادث زمني فهو حادث دهرى بالمقدمة الثالثة
اي معدوم محض في الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن الاستداد الزماني وخصوصيات
اجزائه واطرافه فاذا كان كل فرد حادثا موجودا بعد العدم الصرف والليس ليجت الطبيعة
ايضا حادث موجود بعد العدم فثبت انها حادث دهرية والالاهية كانت الطبيعة موجودة في
الواقع بدون وجود الفرد وذلك بالمثل الا فلاطونية وذلك باطل بالمقدمة الثانية ثم قال
وهذا لا يستلزم الحدوث الزماني بجواز اخفاط الطبيعة في آفاق تمام الزمان ولا يخفى عليك
ان تذكرت ما سبق من يحل الطبيعة المتناهيين يجوز ان يكون الطبيعة حادث دهرية وقديمة ولكن
ان نظرت وفكرت في معنى الدهر والحدوث الدهري ابت عن ذلك التجوز لان وقوع الحدوث
الدهري على كل واحد يقتضيه سلب كل واحد في نفس الامر مع عزل النظر عن الاستداد الزماني
وبذلك ثبت حالة بهاء تحقق تقدم القديم على كل واحد منها وثبت تلك الحالة توجب التناهي
وانما قلنا بثبوت تلك الحالة لانا فرضنا وجود الواجب تعالى في الواقع مع عزل النظر عن الاستداد
الزماني فاما ضروري مجامعة مع جميع الحوادث بان لا يتخلف واحد عنه تعالى اصلا فذلك وجب
عدم العدم السابق على الحوادث الدهري وهو خلاص المفروض ويكون بعض يتخلف عنه
دون البعض فهذا البعض الذي مجامعة ضرورية ان كان معين في الواقع ينافي الحدوث الدهري
وان كان على الانتشار فالانتشار عبادة من وجود واحد بعد هذا البعدية لا يتصور الا بالزمان
وقد عزل النظر عنه فيجب ان يكون في الواقع مرتبة لا يكون شئ من الحوادث موجودا
فيها وهو المطلوب فالانسب لمنع على قوله كل حادث زمني فهو حادث دهرى فان قلت
الحدوث الزماني يتخلف عن الواجب تعالى قلنا مم وبانه على الوجه المفصل يطلب من
المطلوبات وقوله تطابقت آه ايضا ممنوع بل الفرق ان الكاين قد سبق عليه العدم الزماني
والمبدء متعال عن الزمان وفي حق الوجود الدهري تقدم الدهري لمبدء والكاين متساويان جدا فاذن

الدهرية ليس بازاء سابقة دهرية اولاً خفية كذلك اعترض الامام الرازي بان هذه معية
بلا سابقة مقابلة لها واجاب بعض آخر من المتأخرين الذي بلغ مبلغ الحكماء السابقين بان
هذا الاعتراض مبني على النقطة عن معنى المحدث والسبق الدهري وقال ان مقابل لمعية الدهرية
هو اللامعية الدهرية لا لسبق الدهري فان لسبق الانفكاكي لا يتصور بدون استداد زمني
حامل للسبق فان زعم الامام ان تحقق احد المتقابلين يقتضي تحقق الآخر في محل ما فذلك
متم تصوراً وتعللاً وان زعم ان تحقق احد المتقابلين يقتضي لمفهوم المقابل الآخر فذلك حق
لا يضرك قوله الوجه الخامس آه هذا على سنوال الرابع يحتمل ان يكون معارضة وتقرير توجيه
المعارضة بهما مثل توجيهها هناك فتذكره قوله ويدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة
آه احكم ان يراين ابطال التسلسل كال تطبيق والتضاييف مثلاً لا يتصور جريانها الا في الامور
الموجودة بالفعل المتنازعة في نفسها والا فتطبيق الآحاد على الآحاد كما في الاول والسؤال
عن مساواة آحاد احد المتضاييفين مع آحاد الآخر في الثاني في الاعتبارية التي لا وجود لكل
واحد منها الا بعد اعتبار العقل وليس لها وجود الا وجود منشأ الانتزاع اما في الآحاد المتناهية فقلعو
واما في غير المتناهية بالفعل فبط لا استحالة اقتدار العقل على اعتبار الكل مفصلة ببيان وجودات
لكل لا اعتبارات بان امثلاً يلزمه ج فاللزم ثابت وللزوم اللزوم ايضاً ثابت وبهذا
هذه قضايا صادقة لا بد لها من وجود الموضوع كما في بعض الشروح لا يجدي الى طائل لانه ان اريد
صدق جميع القضايا حقيقة او نبوتها باعتبار منشأ انتزاعها فنحن لا نيفعلكم وان اريد غير ذلك
فهم صدقها وهذا ظهر عدم جريان الدليل في الاجزاء المحمولة قوله فيزيد عدم المسبوقه آه اعلم
ان مساوات آحاد احد المتضاييفين للآخر ضرورية والا لزم تحقق احدهما بدون الآخر فاذا
زاد واحد من آحاد احد المتضاييفين ظهرت الاستحالة ولا يرد النقص بالاب الواحد الذي
لرأبنا ان فان الارب مع اعتبار ابوتها لغيره باعتبار ابوتها لذلك مع ان الكلام بهنا
في السلسلة التي كل واحد منها معلول عن سابق معلول للاحق وبهذا كل معلول معلول واحدة
من تلك السلسلة لان تلك السلسلة السابقة مسبوقية لا تنقطع الا بان يكون لكل معلول معلولته
بالنسبة الى واحد داخل في السلسلة لان هذه السلسلة ليست غيراً وليته والمعلولية فاذا فرضنا

اعلمنا سابقاً على معلول وهو ب وهذا المعلول ايضاً له معلول وهو ج انعدت بهذا سلسلة السلسلة
والسبوتية من آتوب حج لان كل سابق علمه لاحق فاذا فرضنا لا معلولاً آخر وهو كان
مع ب لكونها معلول على واحدة وهي آلم يكن سبوتاً عن ب ولا سابقاً عليه هذه بهذا سبق
والداخل في هذه السلسلة لا بد ان يكون سابقاً على واحد لاحقاً لا آخر ويلزم ايضاً انه اذا زادت
المعلولية على العلوية لم يكن لها نسبة الى ما قبلها وهكذا كل ما فرضنا معلولاً فوق المعلول الآخر يلزم
ان يكون معلول بلا علمه بالبيان المذكور فكل معلول بلا علمه وهذا خلف فاحش فاذا عرفت
ما قد شاك لم يرد ما قيل انه ان اريدت شرطية المساواة للتضايقت في العدد من الطرفين نعم
ان اريدت بمعنى ان كل مضايقت فله آخر مسلم ولا ينكره فان هنا كل معلول فله علمه وايضاً
لا يرد ما قيل ان التساوي يطلق على معنيين احدهما تطابق احدى من الطرفين والثاني
وهاب للميتين الى حيث لا ينقطع فيها العلوية والمعلولية اللتان ما فوق الاخر متساويان بالمعنى
الآخر واذا اخذنا سلسلة المعلولية معلولية اخرى فاذا زادت سلسلة المعلولية بواحدة وهذه الزيادة
ممنوع البطلان فان الزيادة ايضاً متصور على نحوين احدهما ما اذا د بعد تطابق احدى من
والثاني هو الزيادة مع ذهاب السلسلتين واللازم هنا هو الثاني غير ظاهراً البطلان لا ناقلنا
بتساوي احاد المتضايقتين للآخر وعلى ذلك التقدير اى عدم التناهي يلزم زيادة احاد
احدهما على الآخر وذلك خلف بطل سواد قلت بتطابق احدى من ام لا قوله ولا يتوهم الى
اخره في بعض الكواشي لا يخفى عليك ان التسلسل من جانب المعلول انما هو بمعنى لا تقف
لان التسلسل واقع وهذا كما قالوا ان في العدد تسلسلاً فكان ذهب التسلسل بذهاب بعضهم
وارضى العنان يعنى ان التسلسل في الجانبيين متحقق والسلسلة الغير المتناهية من الجانبيين
موجودة حقيقة على ما هو مذهب بعضهم فبعضهم كان يتوهم عدم جريان البرهان على تقدير كون التسلسل
غير متناه من الطرفين العلوية والمعلول موجودة حقيقة فبين الجريان وانتهت التناهي من
الطرفين طرف العلوية والمعلولية وانضم ليقول باجتماع المعلولات في الواقع فاحاجة
الى اثبات التناهي من الطرفين ليس الا على تقدير فرض وجود السلسلة الغير المتناهية من
طرفين فلو كان عدم التناهي في جانب المعلول بمعنى لا تقف فلا يجري فيه البرهان على

ما لم اشأه ونخصم فلا حاجة الى اثبات تناسله فان هذا النحو من عدم التناهي لم ينكره
 احد فما قال البعض لرفع ما في هذه الحاشية دليل قول الشارح اما اذا كان من الجانبين آه بقوله
 بان لا يتقطع السلسلة لا في الماضي ولا في المستقبل كالامور المتعاقبة وكيف في تحقق العلة
 امكان العلول فلا يضر عدم وقوع التسلسل من جانب العلول فان رفع ما قيل لا يخفى عليك
 انتهى ليس بشئ لان كلام هذا البعض يقتضيه بان مقصود الشارح جريان البرهان في الاتساق
 وهذه كما ترى ثم القول ان الظاهر ههنا ان التسلسل في المتعاقبات الزمانية الموجودة سواء كانت
 في جانب الماضي او المستقبل والمعلوليات والعليات التي لك جازع عند الحكم والتسلسل
 بمعنى لا تقف جازع عنده وعند المتكلم والتسلسل الاول غير جازع عنده ولذا حكم بهوض برهان
 التسلسل من قبل المتكلم في القسم الاول مطلقا وانكر بهذا النهوض الحكم والذي حكم المتكلم
 من جواز التسلسل في جانب المستقبل لا بد ان يحيل على معنى لا تقف ولو كان مرادهم ما حكم
 الحكماء بجوازه في المستقبل كيف يتصور من الشارح اجراء البرهان من طرف المتكلم لا بطلان
 تسلسل المتعاقبات مطلقا ولا فرق في حكم التعاقب في الماضي والمستقبل الا باكمل على حلقنا
 عليه ثم الدليل ناهض في غير المرتبات عند البعض خلافا للجمهور والشارح انما حكم بالجريان مطلقا
 بعد اثبات الترتيب في جميع الامور لتسلسلة على ما سمعنا قوله فان كان تجويزهم آه اعلم ان
 التطبيق تفصيله وهو تطبيق جزء جزء مفصلا في العقل او في الخارج وكلا القسمين لا يتان ولا يلا
 في الامور الغير المتناهية سواء كانت متعاقبة او مجتمعة في العقل او في الخارج لان هذا التطبيق
 اما في الزمان المتناهي او اطرافه فصريح البطلان واما في الزمان الغير المتناهي فلا يحصل لفعل
 الا بعد حصول ذلك لزمان مع انصرامه وحصوله كذلك في خيز البطلان والجمالي وهو الحكم
 الصحيح من العقل بعد اعتبار الوجود والترتيب في الامور المتناهية او الغير المتناهية بان طبقنا
 الاول من احدى الجملتين على الاول من الثانية والثاني من تلك الجملة على الثاني من الثانية
 وهكذا فيحكم العقل بعد وجود الترتيب ومثباره بان الاول والثواني والثالث متطابقات
 وكل مرتبة معدية من احدى هاتين المرتبتين عدوية من الاخرى وبعد تلك المرتبة لك ثم وثم
 الى ان لا يوجد مرتبة من احدى هاتين الا وقد وجد بازاها مرتبة من الاخرى فهذا الحكم الاجمالي العقلي

المقصود في الزمان هو الذي يقتضيه بعد تطابق المبدأين وانتظام الاوساط نقصان الجملة
 الثانية بواحد من الجانب الآخر وزيادة الاولى في ذلك بجانب بواحد فان مساواة الكم
 الزايد والناقص من المحالات بالذات فاذا فرض هذا التطبيق في الامور الموجودة المتناهية
 فنقل الزيادة لكن لا ينفع وان فرض في الامور الموجودة المترتبة الغير المتناهية على ما هو
 مرسوم الحكيم فلا بد من الانتقال ايضا لان تطابقات الاول والثواني والثالث وهكذا
 من احدي الجهتين على الاول والثواني والثالث من الثانية على ما فصل يقتضيه بان لا يبقى
 مرتبة من راتب النظام الغير المتناهي من احديهما الا يوجد مثلها من الثانية فاذا كان مطابقا
 كل من الاول والثواني والثالث المبتدأة من جانب المتناهي من احدي الجهتين على مثلها
 من الثانية فلم يبق مرتبة في احديهما الا وجد مثلها في الاخرى بازاها فالزيادة المفروضة في
 احدي الجانبين اما في مكان العدم فيلزم المساواة وحالها قد سمعت واما في المبدأ فقد فرض
 معلول مثله من الاخرى بحكم التطبيق واما في الاوساط فهي منتظمة متوالية بحكم الترتيب المفروض سابقا
 فكل واحد ومرتبة من احديهما بازاها واحد ومرتبة من الاخرى فاحاد الجهتين في مراتب الاوساط
 بحكم الترتيب تساوي القدين في ازدياد المراتب وتطابقه لا تسع تحلل الزيادة فانتقلت الزيادة
 في جانب عدم المتناهي وهو لا يتصور الا بعد انضام الاحاد وهو المتناهي وان فرض هذا
 الترتيب في الامور المتعاقبة الوجود كما هو مرسوم الشارح فان خصص الغرض فيما خرج منها من
 القوة الى الفصل فذلك متناه فحال كمال ما فرضنا في الصورة الاولى وان لم ينقص واجرى
 التطبيق في الجميع فعدم وجودها لا يشقها منها وهو كالاوساط واما ينقل الزيادة من مرحل
 من تلك الاشخاص المتناهية بالفعل الى مرحل منها ولا ينقل الزيادة في الجانب الآخر الا اذا وجد
 ذلك بجانب وخروج الى عالم الوجود من المستحيلات فالحكم العقل بالمطابقة في الجميع لا يتصور الا بعد
 ثبوت نفس الجميع هو الجملة وهو منها من المستحيلات ولا يكفي مطلق الوجود اعم من القوة والفعل
 لا تقاضيه باللاتناهي الاتفقي فالحكم العقل بحكم المطابق بالفعل فيما وجوده كحكم التطابق على
 تقدير الوجود لا يظهره الخلف كما في الاتفقي فان اختلف الزيادة بالفعل في جانب اللاتناهي
 بالفعل وذلك في الوجود بالفعل فان قلت انها موجودات دهرية قلنا هذا جواب آخر من الشارح

ع
 وانما قلنا
 كالاوساط
 لان الوسيط
 بالمرتبة
 افضل منها
 القدر الموجود
 لا طرفة
 الا بالقوة
 لا ينسب
 ع

كما يدل عليه ظاهر كلامه والظاهر عند العقل انه لا فرق بين المتعاقبات الخارجية اذا قطع النظر
عن حديث الوجود الدهري وبين اللاتناهي اللافتقى كالعدد و اجزاء الجسم ومقدورات
الله تعالى لان ما بالفعل تنه في الصورتين وان كان الموجود في الاول في الخارج وهذا
في الذهن ولا وقت في كل الى حد ليس يكن بعده على التساوي في الصورتين فالمتعاقبات
الزمانية مع قطع النظر عن الدهر وان كانت موجودات زمنية في حكم العدد والى ما قلنا من
التفصيل يشير كلام بعض الكواشي ان اشئ لما لم يكن موجودا مجتمعة احاده فابن يفرض العدد
والغير المتناهي لذلك اشئ ولين ذلك اشئ حتى يتيزر منه العدد الغير المتناهي بحسب الواقع
في مجموع الزمان فممتنع تحقق العدد الذي يساوي كلة جزاه على تقدير التعاقب وهذا بعينه
محل كلام بعض الكلمة من المتأخرين من ان التطبيق وان كان نفل لعقل لكن قد يكون
بحسب الواقع وقد لا يكون ففي الاول يكفي التطبيق بين آحاد كل من السلسلتين من اخر
تطبيقا اجماليا بالالحاظ الاجمالي لان مصداق هذا الحكم يتحقق في الواقع بلا اختراع واما اذا
لم تكن آحاد السلسلة موجودة معا فلا يكفي التطبيق بين كل من السلسلتين مع آحاد الآخر
بالالحاظ الاجمالي بل لابد من سمات تفصلية وتطبيقات كثيرة والعقل عاجز عن تلك انتهى
فيجب لا يتصور اجزاء البراهين في المتعاقبات بحسب التعاقب الزماني على الحكيم ولا فرق بين تجوز
الحكيم لتسلسل في المتعاقبات المستقبلية وبين تجوز المتكلم بناء على كونه بمعنى الاتفاق كما مر منا
وجيب التنبية على ان بعض المحققين من المتأخرين الذين بلغ مبلغ السابقين قد خصوا اجزاء
البرهان في الماديات وقال التطبيق المستعمل يراد به ما عهد في العلوم التعليمية وهو تطابق المقدمات
على الآخر فالدليل مخصوص بابطال تسلسل الاجسام ولو احقها فلا يجري في اثبات المبدأ
الا على الاول وحكم بعدم صحة ما زعم المتأخرون من اجزائه في كل موجود مرتب ونسب هذا
التخصيص الى الرئيس وادعى خلاف ذلك لان محصل كلامه ما يرجع الى منع التطبيق فقد
عرفت ان المعنى بالتطبيق هو الاجمالي على ما لم هو ايضا ولا تقتضيه هذا التطبيق كون الاحاد من
الجملة ذاد وضع او مادة فان فرض تطبيق او ايل من احديهما على او ايل من الاخرى لا يجب
الوضع والمادة بل الوجود والترتيب وان كان يرجع الى منع لزوم الزيادة في اجمالية الآخر

س
على ان
ان في زيادة
الوجود
منه صورة
الا تفتق
يناسف
الا تفتق
وقد بين
في موضع
المعنى

واستحالته فقد عرفت حاله ايضاً فان بعد تطبيق الآحاد بالمبدأ على المبدأ والاولا وساطة المنتظمة
على مثلها لا يتصور بقاء الزيادة في هذين الجانبين اى المبدأ والوسط فهى ابا مسلوطة بالكلية
فيلزم تعادل الكمين المتعادتين وهو كما ترى ولا يخص هذه الاستحالة بالماديات فان الكم
الزائد يستحيل معادلتها مع الكم الناقص وان كان في غير الماديات وآماستحقة ولا سبيل لتحقيقه
ج الا في الجانب الآخر وهو المطلوب والآنا نتساب الى الرئيس في معرض انحاء فان الشيخ
في طبيعيات النشأة بعد ما بين هذا البرهان قال ان هذا الخلف لازم ان اجتمعت الآحاد وترتبت
واما ان كانت غير مجمعة او مجمعة غير مرتبة فلا برهان على امتناعه بل ربما يؤخذ برهان على وجوده
كالزمان والحركة وضرب من الملائكة والشياطين بلا نهاية في العدد لان ما لا يرتب آحاده
فلن يحتمل التطبيق واما عديم الاجتماع ففيه التطبيق ابعد فهذا الكلام دليل على انه ما خصل البرهان
بالمقدار واعتراض على هذا البرهان بعض من صعد معارج العلوم من المتأخرين وقال
قالا سبيل التطبيق فلا يقال بجذواه ولا تعويل على برانيته لان نفسه بدليسا مغالطيا
قالا امتناهيات في جهة واحدة ربما تطرق اليها الزيادة من الجهة الاخرى التى هى جهة التناهي
وليس يصحح تحريك اللاتناهي بكلية من جهة اللاتناهي وتطبيق الآحاد باسرها واخراجها
بتامها عن درجة ومرتبة وعن الدرجات بالاسر فاذ طبق احد طرفي احد السلسلتين الغير المتناهيتين
المختلفتين بالزيادة والنقصان في جانب التناهي على الطرف الاخر في الوهم فلا يزال الزيادة
المنتقلة من الطرف متروكة في الوسط عن درجة ومرتبة ولا يصير لها الى جهة اللاتناهي ابداً
هذا كلامه مع تلخيص ولا يخفى ان جريان ما افاد في المتعاقبات وغير المترتبات واضح واما
في المترتبات فبرهان هذا الكلام في حيز انحاء تذكرناك فان الحكم العقلي الاجمالي تطبيق
الاول على الاول والثاني على الثاني وهكذا يكفي لتطبيق في ساير الآحاد وما اردنا بالتطبيق
ههنا الحكم العقلي بان كل مرتبة من مراتب النظام في احدى الجهتين مرتبة مثل تلك المرتبة
واقعة في نظام الاخرى وهذا الحكم يستغرق ساير الآحاد على الاجمال وذلك قد كيّفنا لاتقان
الزيادة من الطرف والوسط الى الطرف الآخر فسبل لمنع وان كانت مختلفة متعددة وسعة
لكن سليم الطبع لميلانه الطريق المستقيم سبيله واحد فاطلب الطريق المستقيم ولا يفرق بفرق

الكامل سهل وأعرض لبعضهم بان جریان التطبيق في المتعاقبات غير معقول لان الترتيب شرط
 التطبيق وليس لترتيب لا التقدم والتأخر وهما من العوارض العقلية لان التقدم والتأخر
 لكونهما من المتضايقين لا يمكن عروض احدهما لموصوفه بدون عروض الآخر لموصوفه وهذه الجمعية
 لا يتصور في الخارج للتحلف بينهما فيه فهي في الذهن فان اجري البرهان في الامور الخارجية
 الغير المترتبة فلا يمكن تماسه وان كان بحسب الذهن فهو فحش خطأ لعدم اقتداره على استحضار
 الغير المتناهي وأجواب بوجهين الأول ما افاده من هو محيط العلم بحسب بان القدر الضروري
 هو عدم انفكاك المتضايقين واجتماعهما في طرف الواقعة دون الزمان والثاني انها هي
 التقدم والتأخر ليسا بذهنيين بل لا يتصور عرضهما الا بعد وجود الشئ في الذهن
 بشرطية الوجود للعروض بل هما ثابتان للخارجيات مع قطع النظر عن خصوص لحاظ الزمن
 وان كانا ذهنيين بل هي انما يعرضان للشئ اذا حصل في العقل وحكم بالعروض لعقل ثم علم
 ان الشارح لا جواز البراهين في غير المجتمعات قد طعن على حكيم في تفرقتهم بين المجتمعات وغير المجتمعات
 لكن يرد عليه ان المسلمين كلهم قائلون بابتداء العالم ويقولون بحصول الذات لا بالاجبة والآلام
 لا بل النار الى الابد واذا سلم جريان البرهان في المتعاقبات مطلقاً من جانب الماضي والمستقبل
 لزم امتناع القول بابتداء العالم وهذا يخالف الحكيم والمتكلم ومع قطع النظر عن خصوص كلامهم
 يقول انهم حكموا بجريان البرهان في كل سلسلة متعاقبة كانت او مجمعة ومع هذا التجوز لا يتصور
 اخلاص الاختصاص للمقوم ممكن بعد منع جريان البرهان في غير المجتمعات والاعراض عن جريانه
 في الماضي فان مع القول بجريانه في الماضي ايضاً لا يتصور انكار جريان في المستقبل لعدم
 التفرقة راساً والقول الفيصل في المقام ان المتكلمين بعدم قولهم بالتقدم الدهري على الحوادث
 المتعاقبة في الماضي والمستقبل لا يتصور جريان البراهين في الطرفين صلاً لان الحوادث لها
 حينئذ محض وجود زمني متعاقب كل فرد منه وهذا النحو من الوجود لا يكفي لجريان البرهان
 كما سمعت ولذلك حكيم يمنع بجريان البرهان نظر الى هذا الوجود وان كان يشم قد تصدى
 بجريانه وقد سمعت منا ما يرفع لكلامه وبناء على هذا يجوز المتكلمون ابدال العالم وانما مستوازية بادلته
 اخره لاحت لهم وانما اعترضوا على الحكيم باجزاء هذه البراهين في الماضي لاثبات تنابها تنزلاً

الى مذهبيهم فانهم قالوا بحدوث الزمان مع القول بالقدم الدهري فالكل في الدهر يجمع فنظروا
الى هذا جري البرهان وانما خص الاجزاء بطرف الماضي وان كان حديث الدهر يحوز كليهما
ان جوز على السواء وينبغي ان يمنع على السواء لان المقصود حدوث العالم ردا عليهم والابدية
فما اتفق عليها كلا الفريقين واحكم لزعمه عدم جريان البراهين نظرا الى الاجتماع الدهري المتعاقب
الزمانى قال بالقدم الدهري على جميع الاحداث والمتكلم ما يقول بالقدم الدهري لكن الاحداث
المتعاقبة لما كانت عنده في حكم اللاتناهي اللاتفتت على ما اشرنا اليه سابقا اعترف بادية العالم
والكلام في جريان البراهين نظرا الى الاجتماع الدهري ما فيه عن قريب لكن من اثبت التناهي
في الماضي مع القول بالمعية الدهرية للحوادث طرأ بناء على الاجتماع الدهري وقال بادية
العالم مع قوله بتلك المعية عليه اشكال لا مخلص عنه قوله فيرد عليه اه اعلم ان وجود الجميع
في مجموع الزمان تخيل على نحوين الاول وجود الجميع على سبيل الاستمرار في كل جزء منه وبعض
جزء من الزمان والثاني وجوده في مجموع الزمان بانقسام اجزاء هذا المجموع على اجزاء الزمان
كما في الحركات والحوادث المتعاقبة ولولم يكن للمجموع الغير المتناهي وجودا أصلا لا على النحو الاول
ولا على النحو الثاني كفى عن سؤنة اجزاء البراهين فلا يرد ما اورد بعض الفضلاء من انه لا وجود
للمجموع أصلا لا في مجموع الزمان ولا في جزء منه اما عدم وجوده في مجموع الزمان فلان المجموع
انما يتحقق بعد وجود جزئه الاخير وقد انتهى بعض ذلك المجموع لان المفروض ان تعاقب بين اجزائه
وانتفاء اجزاء مستلزم لانتفاء الكل فنثبت عدم وجود المجموع في مجموع الزمان واما عدم وجوده
في جزء منه فلا انتفاء لبعض الاجزاء في ذلك كجزء فان قلت المجموع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع
الاجزاء موجودة فالمجموع موجود البتة فاقول ان اراد من جميع الاجزاء في المقدمتين كل واحد
منها فالصغرى مم اذ ليس المجموع واحدا منها وان اراد كل واحد في احدى المقدمتين بالمجموع
في الاخرى ففكر الوسط مم وان اراد مجموع الاجزاء فيها فيلزم المصادرة اذا الكبرى عين النتيجة
قوله بل للوجود فردا آخر عندهم آه جواب آخر مبنى على الوجود الدهري مع قطع النظر عن الوجودات
المتعاقبة على ما يدل عليه ظاهر كلام الشارح ومن حل على جواب واحد فحاله كما ترى والدهر
يفسر نسبة الشئ المتغير الى الثابت وقد يكون معبرا عن نفس الوجود في حاق الواقع مع عزل

عما قال حكما ونسبه المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد وقال فيه فالمفهوم من كان ويكون ان كان امرا موجودا في العین لكان اما ان يكون قارا للذات فيلزم ان يكون موجودا في المتغيرات وان كان غير قارا للذات احتمال الوجود في الثوابت فدفعت لمحقق الطوسي في نقده بانه لا شك في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار للذات المستمرة الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار للذات الباقي مع القار للذات الباقي كالسما مع الارض وفي الفرق معتدلا فلمصطحيين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة قال السيد قدس سره في شرح المواقف ما حصله ان الامر الغير القار بالعرض والامر الذي كلاهما متغيران حاصلان في الزمان واذا نسب احدهما الى الآخر فهذه هي نسبة المتغير الى المتغير لا يتصور بدون الزمان في كلا الطرفين والشيء الذي ليس وجوده بتدريجي ولا ونسبة الى الزمان والزمانيات بالعبارة فلا بد من احد الطرفين من الزمان ونسبة الثابت الى الثابت في كلا الطرفين برية عن الزمان فهذه معان متفاوتة غير عنها بعبارات مختلفة وهذه التوجيه يؤل الى الاول قوله ثم لا يخفى آه الظاهر انه تمه الاول فانه قال الشارح منع الجريان اما المنع التطبيق وقد عرفت حاله او لمنع لزوم الاستحالة على تقديره فهو ايضا بطلان الملح احد الامرين لازم البتة قوله فليتأمل آه في بعض الحاشي صطلح الشارح انه اذا ذكر نفظ فليتأمل بدون كلمة فيه فهو اشارة الى ان في الكلام تدقيقا وما قيل انه اشارة الى منع لزوم التطبيق على تقدير ان يكون بازا كل من الزائد واحد من الناقص فان الغير المتناهي لذاته يقتضي ان لا تقف في التطابق مع انه توجيه بما لا يرضى قاله لما سمعت من الاصطلاح قد سمعت منا كلاما لا يقبل دفع قوله فان الحكم الاجمالي بالتطبيق لا مخلص عنه وهو حسي وقد ذكر للاستناد حديث مشهور وائين فانها لا تقف وهذا فحش من المنع لان عديم النهاية بمعنى الاتقفة لا يصح تمام الحكم الاجمالي بخلاف عديم النهاية بالفعل وقد وقفت على التفصيل فلا نعيده قوله بل لعمري ان يرفعوا آه لا شك ان السلسلة الغير المتناهية المترتبة اذا طبق مبدأها على مبدأ مثلا وحكم اجمالا بالتطبيق على هذا النحو بان التطبيق الثواني على الثواني والثالث على الثالث وهكذا لا يساق النظام في الاوساط فيقل الزيادة ضرورة الى الجانب الآخر وبذلك يتقطع هذا الجانب من المزيد عليه

قال المحققون منهم صاحب كتاب فقه المذاهب ان فرق بين ان يلحظ الوحدة الغير المسكرة مرتين
على ان يكون الغير المسكرة هي الملاحظة بالذات وبالقصد الاول ولكن مرتين وبين ان يلحظ الوحدة
المسكرة المشناه الملاحظة بالذات من اول القصد ففي اللحاظ الاول وحدتان مثلا غير متكررتين
مستقدمتان بالطبع وفي اللحاظ الثاني وحدة متكررة يعبر عنها بمجموع الوحدات المتأخره
هذا في العدد ولك سبيل لقول في الواحد والاثنين اى معروض الوحدة ومعروض الاثنين
فاذا لا يبقى في اليد منع انا لا نسلم ان المجموع بين جميع الاجزاء في قولهم في بيان وجود المجموع
بان جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودا لمجموع موجود ولا يرد ما اورد هذا المانع دليلكم
لوقوع دليل على وجود اجسام غير متناهية من جسمين لان وجود الجسم في المجموع ليس بوجود
الجسمين كما علمت وكذا لا يرد ما اورد من انا لا نسلم الصغرى ان اريد بجميع الاجزاء كل واحد
وان اريد بمجموع الاجزاء يكاد مصادرة لان الكبرى عين النتيجة لان المراد الثاني والبيان
تبيينه لاستدلال والدعوى بدوى فان وجود المجموع بهذا المعنى لازم من وجود الاجزاء بل
عينه وان كان وجود المجموع يصلح النحويين قد يكون حقيقيا وقد يكون اعتباريا فان قلت
اذا ثبت الاتحاد فمن كون وجود الاجزاء حقيقة يلزم كونه كك قلت لانهم فان المساهية
من حيث هي وبشرط لا شئ متحد مع كون الاول حقيقة دون الآخر لكن اذن يبقى على الشايع
منع قوى وهو ان لا يتم وجود المجموعات حقيقة لاحتمال ان لا يكون هناك اى في الامور الغير
المرتبة ربط توجب لوحدة الحقيقة للمجموع والقول بالمجموعات الاعتبارية لا يكفي لاجراء البرهان
وهو ظاهر قد عجب هذا المورد في فهم كلام المحقق الطوسي وآياد صاحب لمواقف فلا بد من ذكره
قال المحقق في نقد المحصل القول بان مجموع اجزاء الماهية نفس الماهية ليس صحيح لان الجزء مقدم على
الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها مقدم على شئ يتبع ان يكون نفس الشئ المتأخر
ويجوز ان يعتبر عند الاجتماع هي المتأخرة وادوارد صاحب لمواقف بما حاصله انه لو لم يكن
جميع الاجزاء نفس الماهية فاما جزؤها فلم يكن جميعا واما خارجا عنها فزعم ان المحقق اختار شق
الخروج وهو غير مضر لان الجزء انا هو واحد واحد لا جميع هذا وهذا التوجيه مما لا يرضى بالمحقق
فانه في صدور الاشكال الراى في المعروف بان التعريف لا يصح لانها اما بجميع الاجزاء

وحيث لا يكون

عنه بان

الاجزاء كونه

بجميعها

بما لا يتناسب

بالبيان

لما لا يتناسب

في جملة

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

او ببعض او بالخارج والاول نفس ماهية المعرف بالفتح فاجاب المحقق بمنع الاتحاد وحاصله
 فرق بينهما وتغاير بالاجمال والتفصيل على ما فصل في كتاب الميزان فحصل جوابان جميع الاجزاء
 متحد بالذات لكن مع تغاير ما فبالنظر الى الاتحاد يندفع ايراد صاحب المواقف وبالنظر الى التغاير
 يندفع ايراد الرازي فلم يبق اذن لكلام هذا المورد معنى ونشئت ريبنا ولبسنا واختر شق
 الخروج من طرف المحقق كانه تجويز بان الحدي يصح بالخارج فان التعريف بجميع الاجزاء وهو كحد
 وقد حكم عليه بانه خارج ولو سلم الخروج لا يدفع اشكال الرازي فانه يرد ما ورد الرازي على
 الشق الثالث قوله وان شئت قلت آه حاصل التقرير الاول اثبات الترتيب في جانب
 العلل وحاصل الثاني في جانب المعلول فكانه اشارة الى الرد على من زعم من الخصوم اجزاء
 البراهين في سلسلة العلل دون العلولات قال زبدة المحققين من المتأخرين في التقويم
 ما حاصله ان حكم التناهي بسلطان قضاء حكم العقل بالبرهان انما هو في سلسلة العلل دون المعلول
 فان مدار هذه البراهين على اثبات الترتيب والاجتماع وهذا في جانب العلل دون المعلول ليس
 المعلول بحسب تاخره عن رتبة وجود العلة فكيف الاجتماع وهذا في جانب المعلول واما في
 جانب العلة فليس كذلك فان وجود العلة هو الموجب لوجود المعلول فيصح ان لعل الترتيب
 المتصاعدة مجمعة الحصول باسرها مع مرتبة المعلول الاخير وليس في جانب العلولات
 ان كلها مجمعة الحصول باسرها مع مرتبة المعلول الاخير وليس في جانب العلولات ان كلها مجمعة الحصول مع مرتبة العلة
 ولا يخفى بانه فان لم يمتد الاجتماع بين العلة والمعلول في الخارج كان ما لم يكن احدهما في مرتبة نفس الآخر وبما قد صرح به
 في موضع ان الاجتماع في الدهر كات بينهما لا جراد البراهين وعليه تنبى اجراءه في المتعاقبات
 الماضية والاجتماع الدهري بينهما ضروري فهذا القدر كاف فيما نحن بصدده ولذا ذكر بعض البراهين
 الذي جرى في السلسلتين وهو برهان اليكثيات وهو البرهان المسمى الذي مر ولتمهيد مقدمته
 هي ان كل حكم يستوعب الاتحاد على كل تقدير سواء كانت منفردة او مجمعة ملحوظا مع الاجتماع
 او غير ملحوظة كان ذلكا حكم مستغرقا للجملة ايضا وان كان الحكم مختصا بانفراد الاحاد لم يكن
 مستغرقا فنقول ان كانت اعدادا او حركات او اذمنة موجودة فالعقل يحكم بان ما بين كل
 عددين او جزئين فانه التبة قناه والا لا يحد عديم النهاية بين ذينك العددين او الجزئين

س
 اثبات
 البرهان
 من
 مجموع

او عدد من تنه فكل تنه وليس في هذا قياس المجموع على الافراد فانه حكم واحد شمولي كما لو قيل
ما بين نقطة ونقطة اخرى اى نقطة كانت دون الذراع فالمقدار دون الذراع والمنع
مجال واسع قوله فان قلت آه كان الظن من كلامه لا بد من تحقق آه انه اثبت الترتيب
على نحو العلية والجزئية في العدد لينتهض لبرهان كما يفصح عنه كلامه من سبق والحق فحقه عرف
بان العدد الاقل جزء من الاكثر فمنع الجزئية فاجاب ولا باثبات الجزئية وثانياً بان الكلام في
الواحد والاثنين المعدودين لا العددين وعدم الجزئية في العدد لا يوجب عددهما في المعدود وانهم
البيان تمام الدليل مقدمات الاولى ان اختلاف الماهيات ذاتها باختلاف الذاتيات كالثانية
ودخل الاجزاء المختلفة ذاتاً تارة هذه وتارة تلك في الماهية الواحدة مستحيل قطعاً والثالثة ان
ودخل الوحدات في العدد لا دم سواد تركب منها ومن الاعداد لوجوب دخولها فيه على كل تقدير
والرابعة ان الوحدات مع هيئته واحدة كافية في تحصيل العدد عند العقل ولا حاجة الى تحصيل سائر
هيئات الاعداد التحتانية فتصور العشرة بدون خصوصيات هيئات الاثنين والخمسة معقول
وبدون الوحدات العشر غير معقول والخامسة ان نسبة الذات الى الذات ليس كنسبة العرضي
الى المعروض في الدخول والخروج والتصور والوجود والملزوم والعروض والثبوت والسلب
فاذا وجد اشياء متساوية النسبة في تلك الامور فالقول بعرضية البعض وذاتية البعض ترجيح بلا مرجح
جداً فنقول اذا كان العدد مركباً من الاعداد التحتانية فاما من بعض المراتب دون البعض لزم
الترجيح بلا مرجح ولا يرد ان كون شئ دون شئ ذاتياً ليس بترجيح بلا مرجح وبل هذا لا كما يقال
لم تالف الجسم من الهيولى والصورة ولم تالف من اجزاء المجرودة لما سمعت في المقدمة الخامسة
فان ما في هذا السؤال ليس حاله كمال نسبة المراتب العددية التحتانية الى القوقانية وان كان
مركباً من جميع المراتب التحتانية بان لا يحصل ماهية القوقانية الا مع ادخال جميع العشرة يدخل
فيها الاثنان والثمانية والثلاث عشرة والسبعة وهكذا لزم دخول الاجزاء مراراً واستغناء الذات
عن تلك الاجزاء لعدم الحاجة الى تكرار الدخول والا لتعدد وجود الدخول فان الموجود في شئ
لا يتصور دخوله ثانياً في ذلك الشئ الا بوجود آخر وان كان مركباً من الجميع بان يكون الاثنان
والثمانية كافياً والثلاثة والسبعة ايضاً كافية مع انه يقتضى استغناؤه عن الذاتي لميزم تعدد ماهية

لشيء واحد فان كل مرتبة عددية على تقدير دخول الولاية فيها كما هو مسلم عند المعترض باهية مغايرة
 للآخرى فلا يرد منع لزوم التعدد واستحالة لمغزاة المقدمة الاولى والثانية ولا يرد ايضا ان
 نسبة المراتب التحتانية الى العدد الفوقاني مثل سبيل تسعة الوحدات والثمانية فالقول بتركيبه
 من الوحدات استلزام الاعداد ايضا تنجح بلا مرجح لما مر من اختلاف النسبتين في المقدمة
 والثالثة والرابعة والقول بتركيبه من القدر المشترك بين الوحدات والاعداد التحتانية فذلك
 ليس بغاير للوحدات فانها المشتركة بينها وبين جميع الاعداد قوله قلت آه لا يخفى عليك ان الوحدة
 عادية مشتركة بين جميع الاعداد وليس عددا عاذاً كذلك ان الشخص لا يكمل على غيره ولا يدخل
 في حقيقة غيره والطبيعة يكمل ويدخل وليس لان الشخص ادقيقه داخل في الشخص فان
 ادخل التقييد كان حصته وان ادخل التقييد مع القيد اى الشخص او غيره كان فرداً ولا
 اعتبار بدخول التقييد دون التقييد وان عبرت الطبيعة نفسها ففى الكل وان اعتبرت مع
 الشخص لان الشخص ادقيقه داخل وجزء في المعبر الملحوظ بل خارج عن نفسه وانما
 يعتبر الخلط في الحفاظ فاذا اعتبرت الطبيعة ملحوظة بالشخص كانت نفسها مصداقاً للشخص للمجموع
 فالطبيعة هى الكل نفسها تارة وهى الجزئ تارة وتفاوتت احكامها بما عرفه فلم يخرج منها
 مثل ما جاز به هنا فتمثل ان يكون العددين الوحدات ويختلف حكمها ودخولها وخروجها مما
 بعض المحققين ان العدد على تقدير عدم اشتراكه على الجزاء الصورى لا يكون محض الوحدات
 بل من حيث انها معروفة للولاية لان الولاية ادقيقها بها داخل فيه فلا يرد ان حيثية العرف
 ان دخلت لزوم دخول الجزاء الصورى وان خرجت لزوم من دخولها دخوله لانه محض تلك الوحدة
 وقد استدل في بعض كواشى على اثبات الجزاء الصورى للعدد بان الوحدة من مقولة كيف
 او ليست من مقولة اصلاً وصدق الكل على واحد من افراده مثل صدقة على الكثير ومحض
 الوحدات يصدق عليها الوحدة فلم يكن كما يصدق الكيف عليها فضلاً عن ان يكون عدداً
 ولا يخفى عليك انه لو فرض دخول الجزاء الصورى ايضا لا مخلص عن هذا الاشكال لو تم هذا البيان
 لان الجزاء الصورى لا يكون كما لانه اما متصل فقط بطلانه او منفصل وهو العدد فلا بد من
 جزء صورى ونقل الكلام اليه ثم وثم الى ان ينتهى الى امر لا يكون كما ولا يكون من مقولة اخرى

ولو كان كيفاً ولا بمرت المقدمات فإن قيل إن لفصل لا يكون منه رجاً تحت مقولة بل معنى
المعروف عندهم قلنا مثله في الوحدات على أن كون الشيء من مقولة أنما يوجب زيادة الجزء المادي
لأن المقولة جزء مادي للشيء باعتبار وثبات الصورة لا يوجب لازماً في المادة وقد اختلف
على ما في بعض المحاشي بالمنع على قول كل كل صدقة على واحد من أفراد مثل صدقة على الكثير فان
جزء زيد كل ولا يصدق على جميع اجزائه ثم قال وليست شعري ما إذا يقول في الواحد حقيقة
الذي لا تعد فيه بحسب لاجزاء والصفات والاعتبارات فان الكثير من أفراد كيف يصدق
عليه الواحد بذلك لمعنى انتهى وليست شعري كيف قال ما قال فكانه ما رأى الحاشية القديمة
وما فهم معنى كلام القوم أن الكل كما يصدق على واحد من أفراد فمعناه أنه يصدق على الكثير
يصدق كثير فأكمار والغنم والبقر حيوانات لا أنها حيوان واحد فجميع اجزائه بيان أراد به
المجموع المغاير لها فلا كلام فيه لأن الكلام في الكثير لا المجموع المغاير له وإن الماد نفس الاجزاء
الكثيرة فهي جزئ لزيد لمعنى أن جزئ لزيد يصدق عليها فان الاجزاء من حيث التفصيل ليست
بمصدق لزيد فهو مصداق بجزئ لزيد يصدق كثير وحاصله أنها اجزاء كثيرة لزيد على قياس
ما قلنا في الحيوانات ولا مناقشة في الصدق على هذا النحو ولا مناقشة أيضاً في صدق الواحد
الحقيقي بالمعنى الذي أراد القوم على أفراد بعد وجودها على ذلك النحو من الصدق ثم استدل
المورد على نفى الجزء الصوري والشجرة يتلوه عن الشجرة قوله مح يكون أه يمكن أن يناقش
بأن الوحدات متوافقة في نفس حقيقة الوحدة فلا تفاوت أذن في الأعداد لا بدخل
الوحدات الكثيرة في بعض والقليلة في بعض آخر والكثرة والقلة من العوارض التي لا يوجب
اختلافاً نوعياً فم جاء هذا الاختلاف على تقدير نفى الجزء الصوري والقول بأنه يجوز أن يكون
هذا من خواص الكم المنفصل لا يتم إلا بالتزام أن كل وحدة مخالفة بالماهية لوحدة أخرى
وهذا كما ترى وإن نوقس بأن الوحدات يجوز اشتراكها في الوحدة مثل اشتراك المعروضات
في عرض ولا يعلم الماهية الوحدات حتى يكتم بالتوافق والتخالف فيحتمل التخالف قلنا إنها اعتبارية
والماهية لا اعتبارات ما حصلت عند التصور والحاصل من كل وحدة امر واحد وبعد تسليم
توافق الوحدات لا يتم فإن اتحاد حقيقة اجزاء الشيء يوجب اتحاد نفس ذلك الشيء وهذا

٩

عنه

بمعنى

بمعنى

١٠

سألا يشك فيه ولا خصوصيته في هذا الحكم للكم أو غيره قوله ثم عدم تركب آه أعلم ان الدليل الثاني
 لتركب بعدد من العدد وجاربعينه في المعدود فالمنع بعد تسليم ذلك في غير موضع بيان ذلك
 ان المجموع الفوقاني من المعدود لو كان مركبا من جميع المجموعات المتتالية باحد النحويين اللذين في ذلك
 يلزم تعدد الماهية لشيء واحد او تكرار الذاتيات واستثناء الشيء عما هو ذاتي وان كان مركبا من
 البعض دون البعض يلزم الترجيح من غير مرجح وان فرق بين العدد وسائر المعدودات بان
 ههنا ماهية تلك الامور اعتبارية فلا يلزم خلط وهناك اى العدد ولما كانت ماهية محصلة يلزم
 الخلط وهو استثناء الماهية المحصلة عن الذاتيات او تعدد الحقائق للماهية المحصلة فلا يخفى ما فيه فظهر
 باولى تأمل فيه ثم اعلم انه لو لم يثبت الترتيب على نحو العلية والجزئية فلا قل من اللزوم بين تلك
 الامور وذلك يكفي لاختبات الترتيب بين الاعداد ومجموعات المعدودات قوله وعلى ذلك
 يستتبع آه قال المحقق الطوسي في شرحه للاشارات كلاما مبجبا عن شبهة وردت على الحكماء بقولهم
 الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهي انه يلزم ان يكون العالم كله سلسلة واحدة فاجابوا باجابه
 ومحصل كلام المحقق هذا اذا فرضنا سبدا اول ولكن او صدر عنه واحد وهو ب وهو في اول
 مراتب مطولاته ثم من الجائز ان يصدر عن بتوسط شيء ولكن ج وعن ب وحده شيء
 ولكن فيكون في ثانيا المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الآخر ثم من الجائز ان يصدر عن
 ب بتوسط آ شيء آخر فيكون في ثانيا المراتب ثلاثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بمس
 ج وحده شيء وبتوسط آ وحده شيء ثان وبتوسط ج وآ معا شيء ثالث وبتوسط ب وج
 معا رابع وبتوسط ب وآ خامس وبتوسط ج ب سادس وعن ب بتوسط ج سابع
 وبتوسط ج آ ثامن وعن ج وحده تاسع وعن آ وحده عاشد وعن ج وآ حادي عشر وكذا
 هذا كله في ثلثة المراتب انتهى وان تأملت فيه وجدت دفع تلك الشبهة بدون التزام وجود
 المجموعات في الخارج فضلا عن ان يكون مغايرا بعضها مع بعض في الخارج او يكون بعضها
 جزر البعض ومثل هذا الكلام يتاقي عن منكري المجموعات الموجودة في الخارج فان حاصله يرجع
 الى ان آ تبج حصل شي منها ويكون ذلك بان يكون كل واحد منها علة والباقيان يكونان
 شرطيين ولا حاجة الى وجود الجميع فظهر صحة كلام بعض الكواشي من انه لم يظهر وجها مبتنا وكلام

سعد بن
 من الكلام
 غير المذكور
 ما من كلام
 في الحق جوف
 المجموعات
 علم في

المحقق على ذلك فالمشار إليه بكلمة ذلك اوجود المجموعات او الجزئية او التغيرات المفهوم المتراكم
من توقف وجود المجموعات وليس ينبغي على شيء من الامور الثلاثة قوله وعلى هذا حاصل
البرهان ان الجملة لا بد لها من علة وهي لا يجوز ان يكون جزءا وعينا فيكون رجا هو الواجب
فيلزم ضرورة ابتناء على وجود الجملة والا لما طلبت العلة لها وعلى جزئية المجموعات للجملة والا
لما يحكم على تقدير كون العلة خارجة بالوجوب ثم انهم قد حكموا باتمام هذا البرهان وبعد ابتناء
على الجزئية يكاد لا يتم لان اثبات الجزئية في المعدود ومشكل كما في العدد ولما ذكرنا قوله لا قبح
آه قد يفرح عليه بالتمام عليه الجملة نفسها فقلل المراد القبح الصحيح وهذا القبح ضعيف ثم
ان سلم وجود الجملة بتغير الاجزاء فلم لا يجوز عدم حاجته الى علة لاحتمال كون وجود الجملة على
تقدير الغيرية امرا اعتباريا فالقبح اذن اثنان الاول في ثبوت الحاجة والثاني في التزام
كون الجزئية لا قبح واحد وكلاهما قد حان صحيحان وان انكر التغيرات وقيل وجود الجملة
نفس وجودات الاجزاء فالقبح وان كان واحدا وهو الثاني فقط لكون الجملة اذا
يكون امرا حقيقيا خارجيا مثل وجودات الاجزاء لكن كون الجملة نفس الاجزاء يقضي بان
لا يثبت الترتيب فيما ثبت سابقا من وجودات المجموعات في صورة الاحاد الغير المترتبة
قاذا كانت وجودات الاحاد نفس وجودات المجموعات فتم جاز الترتيب في احدها دون الآخر
تقابل فان فيه شيئا ولا بأس بذكر اصل الدليل على وجه لا يرد عليه قبح وتقريره على قرره
بعض جملة المتأخرين بقوله الا صوب ان يقر كلام المصنف بهذا الوجه وهو انه ان لم يكن في الوجود
وجود واجب لذاته لكانت باسرها سوار كانت غير متناهية بان تتسلسل او متناهية بان يحد
ممكنات صرفة وكل ممكن جائز لعدم لذاته فيجوز انتفاء الاحاد باسرها بان لا يوجد واحد هلا
ويلزم من ذلك ان لا يكون واحد منها مستندا الى سبب ذلك مع لان سبب الممكن بالمحيط
وجوده ولم يمنع عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا محالة وجودات الممكنات متناهية او غير متناهية
يحتاج الى علة خارجة عنها لا يقال بان مردت بحوازم عدم على الممكن امكانه الذي فهو لا ينافي
وجوده وان اردت به وجود عدم في نفس الامر نعم لان كل واحد من الممكنات المتسلسلة فرضنا
وجوب وجوده بعلة وانتفى بها عدمه لانا نقول المراد هو الثاني وقول كل منها وجب بعلة

قلنا كل لان لعل اذا كانت ممكنات صرفة بدون استناده الى الواجب بالذات سواء كانت متناهية
او غير متناهية فهي مما لا يحصل بها وجوب العلول بجواز انتفاء مع انتفاءها وان لم يخر انتفاؤه مع
تحققها ولا يمكن خروج الوجود من الليس الى الاليس ما لم يحصل امتناع جميع انحاء العدم على العلول
ومن جملة تلك الانحاء عدمه في ضمن عدم الكل وبهذا طور من العدم لا يحصل امتناعه الا بدخول
الواجب بالذات في سلسلة الاستناد انتهى قوله وهم فاسد آه وجه الفساد قد ظهر من كلام الشارح
سابقا لكن لما اخرج الكلام الى برهان اثبات الواجب تعالى ولكونه مبنيا على ذلك لكلام
نبيه بفساد الوهم ثانيا فلا يتخيل عدم صحة البرهان بناء على وهم فاسد بان يتخيل انه لما لم يكن
هناك الا الاحاد وقد وجد لكل واحد علة فلم يبق في السلسلة شئ يطلب له العلة ولما انقبت
اشتهر معروضا للكثير ومجربا في السلسلة اندفع هذا الوهم بلا مرتبة قوله فان قلت آه حائل هذا
الاشكال انكم قلتم بجرمان البرهان في كل سلسلة بعد اثبات الترتيب مطلقا ويلزم من ذلك
ان لا يكون للواجب تعالى علما بالاشياء الغير المتناهية وهو مع انه خلاف المذهب بط
في نفسه وجه الملزوم انه لو كان عالما بالاشياء الغير المتناهية فلا يشك في انه لابد لكل معلوم
من علم ومعلوم آخر من علم آخر فعدد العلوم بحسب عدد المعلومات وينجر مقدمات الدليل الى الآخر
حتى يبطل عدم تناسل العلوم فاجاب بما حاصله ان العلم قسما تفصيلي يقتضيه لكل معلوم علما و
يعدو بحسبه واجمالي هو ان يكون شئ واحد مبدا لاكتشاف امور كثيرة لا بان يكون الاشياء
من جهة ثابتة في ضمن شئ واحد كما في المحدود بالنسبة الى احد ولا بان يكون الاشياء الكثيرة
حاصلة في الذهن متعلق سكاظ واحد بالكل كما في القضايا بالجملة ولا بان يكون حقيقة متحدة
مع كل شيكشاف لاكتشاف الكل كما ينكشف التجربات لاكتشاف حقايقها النوعية ولا كما يحصل
في ذهابك عند ارادتك جواب مخاطب معنى ثم يفصله في الخارج شيئا كما قال بعضهم فان
كل هذه الوجوه باطلة ههنا بل هذا هو خصوصه بين شئ واحد وبين اشياء كثيرة بمحمولة لكنه غير معرف
المعنى اعم من ان يكون كما يكون عند المتكلم صفة واحدة وهي العالمية متعلقا بجميع المعلومات
ومبدا لاكتشاف او يكون كما عند الحكماء من ان معنى العلم نفس ذاته تعالى فهو بذاته منشأ
لاكتشاف اجمع عنده فالعلوم على النحو الاول يقتضيه تعدد العلم على حسب تعدده

بدون النحول الثاني فلم يلزم استحالة التسلسل لانه ما كان في الازل اوله ثبت على الاستمرار لا هذا
 العلم والتفصيل تابعة لوجود الاشياء فلكون العلم الاجمالي امرا واحدا سمى بسيطا ولكونه مبدا
 لا لكشاف اشياء سمى اجماليا ثم عترض ثانيا ان العلم الاجمالي لا يتكرر بل هو امر واحد لكن لا شبهة
 في ان العلم اى ما به اكشاف الشئ ما لم يتعلق علاقة ما بذلك الشئ لم يكن مبدا لا لكشافه ضرورة
 وثبوت العلاقة بين المعدوم وبين الالزام ثابت محال محض ككيف وحينئذ يصدق ان ذلك
 الشئ منكشف وهذه قضية موجبة صادقة ميقضة تحقق ذلك لشئ الموضوع فالعلم الاجمالي
 لما كان علما بالاشياء الغير المتناهية فلا اقل من ان يكون تلك الاشياء ثابتة موجودة في نفس الامر
 فثبت عدم تنافي المعلومات فاجاب بان الانتهاء الى الوجودات الماضية فقدموا انها متناهية
 من ذلك بجانب وان كان نظرا الى الوجودات المستقبلية فهي لا تفتية في هذا الجانب فلا يجري
 البرهان ولا انها باعتبار وجوداتها الخارجية لا تفتية وهذا الجواب يشعر بكون علم الواجب تعالى
 بالمعلومات زمانيا وليس لك فعند الواجب تعالى المعلومات الماضية والمستقبلية كمعلومات في
 حد واحد لا تعاقب لا تجد ونظر اليه انا المضي والاستقبال لتجد والتفرض واكحدث الفساد وكون الموجودات وقته
 عنده او لا تقف انما هي عند المجننين في سجن الزمان فاما عنده تعالى وحده سائر الوجودات فاحال في اليوم والعهد والازل
 الابد لا اختلاف فيها فكون المعلومات تفتية لا يصح نظر الى الواجب علمت قدرته قد رفع هذا الكلام من المتأخرين من هو صاحب
 هذا المصراع المستقيم باننا انما ليست بالافتية لكن بالترتيب فان ترتيبا لحوادثها هو باعتبار الوجودات في الزمان بالاعداد
 وليس لك في هذا النحو من الوجود فانتهى احد شرطى البرهان وهذا لا يصح من قبل الشر لما ثبت
 الترتيب مطلقا مع انهم بهذه البراهين اثبتوا التناهي في جانب المضي ولا فرق بينه وبين الاستقبا
 لا باعتبار التعاقب ولا باعتبار الاجماع الدهرى فبالوجه الذى اجرى في الماضى اخرى في
 المستقبل فيرد عليهم التناهي الاستقبالي وقدم مفصلا فاعرفه فلا مخلص عن اصل الاشكال
 الا بالترام احد امور ثلاثة اما بان لا يشترط الوجود لثبوت العلاقة بين شيئين او القول بتناهي المعلومات
 او انكار جريان البرهان مع وجود شرائط الجريان فكل ذلك لا يخفى عليك ما فيه من صعوبة
 الا لزام قوله اعلم ان المتكلمين آه حاصله ان المتكلمين مع قولهم بنفي الوجود الذهني اعترفوا
 بان الممكنات كانت معدومة راسا قبل الوجود فيلزم منه سلب علمه تعالى قبل وجود الممكن

نقى ما يتعلق بصفة العلم وهي لا يصير نشأته انكشاف الشيء قبل تعلقها به وانما ان ما زعم المشبه
 من ان في خلاصتها كما ينبغي وليس للتكليم مخلصا ليس كما ينبغي بل المتكلمون والمثبه من حزب
 حدوث العالم شيان في عدم الاختصاص لان المعلومات لما كانت معدومة محضة قبل الوجود لم يكن
 الا صفة العلم قائمة بذاته تعالى او نفس ذاته قه وظاهر ان الشيء لا يكون منشأ انكشاف الشيء
 الا بعد تعلقه به والعلاقة قبل الوجود غير متصور فلا ينفع ما قال من ان علمه تعالى بسيط او حجاب
 فان القدر الذي افاد المشبه به عالم يرجع الى ظاهري فان قال بحصول المعلومات في الازمان
 فحين الاذبان هناك وان قال بارتسام المعلومات في نفسه تعالى فلا اجمال ولا بساطة
 في العلم مع ان الشارح يكرر تسام الممكنات في الواجب تعالى ولو ادعى في عبارته معنى
 غير ظاهر فلا بد من بيانه حتى ينظر نعم للحكماء مخلص فافهم قالوا بالقدم الدهري على ساير الممكنات فلم يكن
 في الواقع مرتبة كانت الممكنات معدومة حتى لا يتصور العلاقة قد يقال قال الشيخ ابو الحسن لا يجوز
 لو كان الواجب تعالى عالما بوجوده في الازل وهو في الازل يزيل يلزم الكذب عليه تعالى عنه
 ولعل لرفع هذا الاشكال قالوا بحدوث التعلق لما قاله الشارح بل التميز العلمي في دعائمهم كان
 لتعلق صفة العلم بالمعلوم ولا حاجة الى التزام وجود حقيقة وقد جوزوا التعلق بالمعدوم ولا يخفى
 ما فيه كما عرفت منا ومن الشارح ولا بأس بذكر بعض ما يتعلق بالوجود والذهني وعلم الواجب قه
 ليفيد الناظر فائدة جلية اما الاول فاعلم ان الحكماء استدلوا على الوجود في الذهن بوجوده كشيء
 اقواها انا متصورا لاشياء خارجية ونحكم عليها لا من حيث انها خارجية والمعلومات والممكنات
 لا يحكم عليها حكما صادقة بثبوت الحكم يستدعي ثبوت نفس المحكوم عليه لزوما واذ ليس في الخارج فهو في هذا
 ما سوا ذلك في الازمان العالية او السافلة وهذا الدليل كما يدل على ثبوت نفس الوجود والذهني
 يدل على وجود الاشياء حقيقة لا وجودا مثالا لها واشباها الذي هو وجودها مجازا لان ثبوت شيء لشيء
 يقتضيه ذات المثبت له كما ان تحقق العلاقة بين شيئين يوجب تحقق عين شيئين كما يلزم
 على القائلين بالتعلقات بين المعلومات وصفة العلم في علم الواجب تعالى والآلة عراض على هذا
 الدليل من قبل المتكلمين على سبيل النقص من وجوده الاول انه يلزم على هذا الدليل اجتماع المشككين
 اذا حصل شخصان من نوع واحد وتخص طبيعة ولا مخلص عن هذا الاشكال الا بالتزام احداهما

لا يمكن التزامه اما بالقول بعدم علم الجزئيات وذلك كما ترى واما بالقول بعلمها لكن
لا على سبيل حصول النفس اما بتفنى العلوم بطريق الحصول وان امكن بطريق
آخر او بتفنى النفس واعتزات الامثال وذلك بتفنى الدليل وبالتزام صحة الاجتماع وهذا كما ترى
والثاني انه يلزم اجتماع الضدين اذا حصل مفهوماهما في الذهن واجتماع النقيضين ايضا اذا
حصل مفهوم وسلبه في الذهن كمفهوم الكتابة وسلبها واجواب عنه ان التضاد من خواص الهويات
والايمان دون الصور والماليات وسيجي ما بقي لفهم سيره وحصول مفهوم الكتابة وحصول
سلبه ليس باجتماع النقيضين وانما اجتماع النقيضين هو حصول الكتابة مع سلب حصوله
وهو لا يمتنع بان التضاد بين شيئين انما هو باعتبار اتصاف المحل بهما ونشأ والاتصاف
هو الوجود العيني دون الذهني فيكون التضاد من احكام الوجود العيني ثم قال هذا الجواب فلا يرد
انا نعلم بالضرورة ان السواد لذاته منافي للبياض فلا يمكن اجتماعهما في محل ولا يخفى عليك انه
ان اراد بالعينه الاخص فلا يتم حصره كيف والعلم الحصولي صفة للعالم وان اراد بالمعنى الشامل
للشئ الاخر منه فالوجود الذهني بما هو ذهني وان لم يوجب لاتصاف لكن ايجابه للنحو الاخر من
العينه وايضا بالاشكال كانت للمعترض فلا جواب الا بالزام انه ليس لتضاد بين السواد والبياض
الا نظر الى الهويات والمفومات تضادا هو تضاد هوياتها لان لا نفسها تضاد آخر ولا معنى
لتضاد مفهوم السواد والبياض مثلاً الا عدم اجتماع جزئياتها بالهويات العينية واما عدم اجتماع
الصور لما هيئات فلا بد له من دليل الثالث انا اذا تصورنا الحارة والامتداد والمقدار والاشياء
والوجوب لازم كون النفس حارة وممتدة وممتدة واجبا للوجوب محل المشتق على ما قام به سبب الاشتقاق
وجوابه بعد تهيئة مقدمتين الاولى انهم قالوا ان مفهوم المشتق ما قام به الانضمام وليس المعنى
بالقيام والا بطل محل المشتقات التي سببها انتزاع بل المعنى اعم منها تشتملها والثانية انه
ليس محل كل مشتق يكفي كل نحو من الانضمام او الانتزاع بل لكل مشتق نحو خاص من الانضمام
او الانتزاع لا يحل ذلك لان ذلك لنحو فالنحو لا يحل الا على ما ينتزع منه الفوقية على النحو المخصوص
في موضوعه ولو فرض قيام معنى الفوقية لمركز العالم وان كان مستهيلا لا يصح حمل الفوق عليه
والسرفيه ان الفوقية من احوال بحسب العين للماديات وانها لا تكون صفة لشيء الا بان

والقول
تقديم مفهوم
بالآثار
مع ضعف
بلا نفع
بجوابك
نحو الجواب
بأنه

الذى هو عين الواجب تعالى لا ينافى الوجوب المقابل لها والتقابل بالذات في هذا دون ذلك
 والخامس يقتضيه تهيد مقدمات الأولى ان علم الجزئيات بما هي جزئيات لا يحصل بحصول حقايقها
 النوعية والثانية ان علم الجزئيات لا يحصل بحصول جزئى آخر فان علم زيد الجزئى لا يمكن بحصول
 عمر و الجزئى وهذا بناء على ان الجزئيات وان كانت مشتركة في المهيئات لكن تبين الشخصات
 والهويات يوجب هذا التباين في العلم والثالثة ان الوجود الخارجى لا يخص لا يحصل في العقل
 والا لزم تكثر الوجودات والشخصات في حالة واحدة تشخص واحد واجتماع العوارض الذهنية
 والعوارض الخارجية على الصور الذهنية على شخص واحد في حالة واحدة فكيف يلزم تواردها على
 الخارجية على الوجود الذهني فنقول ان تصور زيد الجزئى اما يحصل نفسه بعينه اى يشخصه
 ووجوده الجزئى الخارجى فباطل بالمقدمة الثالثة او يحصل شخص آخر مشخص بغير هذا الشخص
 فذلك ايضا باطل بالمقدمة الثانية او يحصل حقايق الانواع فذلك لا ينفع علم الجزئى بالمقدمة
 الاولى او يحصل امر مابين منفصل او غير منفصل فذلك هو القول بحصول الشيخ والمثال فذلك
 باطل بما استدلنا على ما مر من الاشارة اليه من ان الدليل لو تم لدل على حصول النفس والا
 فلا ثبت الحصول اصلا ولا مخلص عن هذا الاشكال الا باحد الطريقين اما انكار الوجود في الذهن
 والقول بان مناط العلم هو الكشفات نفس المعلوم عند الذات المبردة بلا حصول معنى وانتقال
 مثال ومحط هذا المحض ان النفس لا جناس كما في العلم الاحساسى عند شيخ الاشراق او المشاهدة
 والاشراق المحض انى كما هو عنده ايضا في علم الواجب تعالى وهذا طور وراى اطوارا فلا سفة
 المشبته للوجود الذهني فلا ينفع لهم هذا التاويل واما بالقول بان الحاصل في العقل عند علم زيد
 الجزئى امر مائل تشابه متحد حقيقة والذات معه وليس تشخصه عين تشخص الخارجى لزيد ولا مغاير
 معه مثل المغايرة بين تشخص زيد الخارجى وعمر و الخارجى الذى هو يمنع اكمل رسائل بين الشخص الذى
 نفل زيد في الذهن وبين تشخص الذى في الخارج خصوصية خاصة لانكها ولا نعرفها تحقيقتها بما يطير الظل
 سبب الكشف الاصل وبها يصح اكمل عليه وبالعكس ليس هذا الحكم مستغرقا لساير اجابات لكن يلزم على هذا ان علم الجزئيات
 بلا حصول انفسها بل يرجع الى القول الوجود والشيخ والمثال في هذا المقام من التفصيل
 ما لا يلحق ذكره بهذا المقام مخافة الاطراب اما الثاني فاعلم ان ارسطا ط ليس لشيخين واتباعهم

س
 كيف يقال
 ان يقول
 يجوز علم الخارج
 بالاشارة
 الاشباح
 وان كانت
 مباينة بحدوث
 بينا وبين
 بالشيخ كما
 كنهه
 بالعلم
 مثال الاشراق
 الاخرى
 سبب ان
 المعلوم
 الذى في ذلك
 ارسله

فهو إلى القول بارتسام الصور في مسألة علم الواجب بالممكنات وقالوا بان صور جميع الموجودات
 حاصلية في نفسه تعالى قايمة به وتلك يكشف الاشياء عندهم وقالوا الصورة العقلية قد يستفاد من
 الخارجية وقد لا يستفاد كما في البناء يتصور صورة البيت ثم يبتدعها اولاً في ذهنه ثم يصير ذلك التصور
 والا بدع موجباً لتحرك اعضاءه الى ان يوجد ما في الخارج ولو كان الباري تعالى يعلم الاشياء من
 الاشياء لكان لغيره مدخل في تميم ذاته وهو محذور واخترض عليه لمحقق الطوسي في شرح الاشارات
 بوجوه كثيرة من شتى تفصيله فعليه مطالعة واعترض عليه ابو البركات البغدادى بان قوله
 علمه تعالى لو كان مستفاداً من الاشياء لكان لغيره مدخل في تميم ذاته تعالى منقوض بفاعلية
 تعالى واجاب عنه بعض حجة المتأخرين بان العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية قد يطلق
 ويراد بها نفس المعنى الاضافي ولا ريب في انها بهذا الاعتبار متأخرة عن وجود ما ضيف اليه
 وقد يطلق ويراد بها مبادى تلك الضافات وهي متقدمة عن وجود ما ضيف اليه فبالاعتبار
 الاول ليست صفة كمالية بل بالثاني ففاعلية مثلاً كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع وكذا
 عالمية كونه بحيث يكشف لديه الاشياء فكما ان فاعليته لا يتوقف على وجود الفعل كذا عالميته
 لا يتوقف على وجود المعلوم بل المعلوم يتبع العلم كما ان الفعل يتبع الفاعل واخترض العلامة
 الحفري على القائل بالارتسام ان فيضان هذه الصور ما بالعلم المتقدم اولا فعلى الاول العلم
 المتقدم الذي هو عين الذات كات في العلم بالموجودات العينية ولا حاجة الى القول بالارتسام
 ما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الاتحاد بعينه وعلى الثاني يلزم ان هنا قول بان الله
 تعالى ابرز الاشياء وهو لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره الفيلسوف واجاب عنه ذلك البعض
 بأنه قد سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة عين ايجاده لما بلا اختلاف والعلم اذا كان
 عين الايجاد والمعلوم عين المعلول فلا حاجة في صدوره عن الفاعل بعلم واردة الى علم سابق
 تفصيلي فلا يلزم ان هذا قول بان الله تعالى ابرز الاشياء ولا يعلمها تعالى عن ذلك علواً كبيراً
 ولا يخفى ان هذا المنع اما راجع الى منع التفصيل واخترض مطلق العلم فلا يضر المعترض فانه يقول
 قبل تلك الصور له علم اجمالي فما الدليل على وجود الصور والعلم التفصيلي غنى عن وجودها لانه يحصل
 بنفس الموجودات الخارجية والعلم الاجمالي سابق عليها واما راجع الى منع مطلق العلم فاجمل

الكليات المسماة بالعناية السابقة عند الحكماء وقد بطل القول بالبحث والاتفاق قلت وقوعها بحسب
 جودة الترتيب والنظام الواقعة بين المفارقات العقلية وهيئاتها النورية والنسب اللازمة
 لها فان العقول عنده كثيرة وافرة غير محصورة بل على وقت تكثر اجسامانيات فهيأة هذا العالم
 ونسبها لظلال تابعة لتلك الهمأة النورية فان قلت يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء علمًا
 فعليًا ولا يكون صدور الاشياء عنه باختياره قلت للعلم الفعلي عندهم صورتان ألا ولى
 ان يكون العلم سببًا للمعلوم بالعرض ومقدّمًا عليه تقدّمًا ذاتيًا كما اذا اراد بناء بناءة ليست
 فتصور اولًا صورته ثم اوجدها لثانيته ان يكون العالم من حيث هو عالم علمه بالذات للمعلوم
 من حيث هو معلوم سواء كان امرًا فذهنيًا او عينيًا وكما ان العالم من الصورة الاولى يعلم
 الصور الذهنية بنفس اختراعها وليست معلومة بصورة اخرى كذلك يعلم العين الخارجى
 بايجاده وعلمه بالصورة الخارجية بنفس ايجاده لها فى الصورة الثانية ففى الشق الاول
 الفاعل يصدر عنه فعله عن ذاته مع علم مكتسب عن ذاته فى هذا الشق يصدر عنه فعله عن نفسه ذات العالمته بماهى ذات
 عالمته فالمبدأ الا على اوجد المعلول الاول وفى حال ايجاده علمه لا انه تعالى علمه فاوجده ولا
 انه تعالى اوجده فعلمه يلزم ان يكون العلم انفعاليًا بل اوجده عاقلًا له وبكذا حكم المعلول الثانى
 والثالث فعله تعالى بالاشياء وحضورى فعلى فلا يلزم ان يكون فاعلًا موجبًا لان اقتضاء الشئ
 للشئ ان كان مع شعور بالشئ المقتضى فهو ارادة وان كان بلا شعور فهو ميل طبيعي ولا فرق
 بين الميل الطبيعي والارادة الا بان الاول يفارق الشعور بخلاف الثانى واسما حصل ان مقتضى
 الشعور والعلم للفعل الناشى من نفس ذات العالم كانت فى كونه اراديا اختياريا ولا يلزم
 السبق الذاتى كما لا يلزم لسبق الزمانى على مانعهم المتكلمون انتهى بتجليص ولآه نفى عليك ان يعلم
 الذى جعله عين الايجاد اما نفس الواجب تعالى فهذا ليس مذهب شيخ الاسراق بل يرجع الى
 مذهب المتأخرين القائلين باتحاد العلم مع العالم وايضا فالعلم مقدم ذاتا على المعلوم كما ان
 ذاته تعالى مقدم عليه فلم يكن الشعور مع المعلول بل قبله ذاتا واما زائد فاقام به فيرجع الى
 مذهب المشائين وينفصل فيرجع الى المذاهب الباطلة السابقة وايضا بعبارة اخرى ذات
 الواجب تعالى اما كافيته فى انكشاف الاشياء او كيان الانكشافات موقوفًا على وجود امرها

يصير علمه لا غيره سواء كان وجود المثل في الالفاظ العالية او السافلية ثبت ان انكشاف
 الشيء بدون كونه موجودا بعينه يتصور بحصول المثل في ذهن المدرك او في خارج ذهنه و
 ايضا افادة الرسوم والخواص العلم الاتي ازمى للمعلوم يقتضيه ان يكون بين الخواص ما هي
 خواص له خصوصية بها يصير هذا علما لئلا دون غيره فثبت ان ما را الا انكشاف ليس على حصول
 نفس الشيء والا بطل النحوان المذكوران من العلم وعلم ان مناط الانكشاف على حضور شيء له خصوصية
 خاصة مفيدة للظهور والعلم مع ذلك للمعلوم سواء كان عين العلم ذاتا واعتبارا كما في حضور
 المجردات عند نفوسها او يكون مغايرا اعتباريا كما على تقدير العلم بحضوره يحصل الانكشاف
 على ما زعم الحكماء او يكون مغايرا ذاتا واعتبارا كما في العلم باخاصة والرسم فنقول له تعالى
 خصوصية مع شأنا الممكنات لا تكنها ولا نعرفها تحقيقا بتلك الخصوصية وذاته تعالى سبب الانكشاف
 الاشياء ولا حاجة الى حضور نفس الاشياء ولا صورها واقلا سابقا ان انكشاف الشيء يقتضيه
 كون الشيء موجودا صدق الموجبة فقد ظهر جوابه فان انكشاف الشيء على هذا التحقيق لا يرجع
 اخبات صفة وجودية للمعلوم في الخارج حتى يقتضيه وجود ذلك المعلوم بل يرجع الى حصول
 ما له خصوصية مع المعلوم كما في علمنا بالانواع المعذومة في الخارج بحضور امر يكون له خصوصية
 معها وباجملة علم الاشياء بتلا حضور عينها في الخارج ضروري والا لزم وجود كل معلوم معدوم
 في الخارج وبدون وجودها بعينها في الذهن ضروري لعدم الحصول في الاعيان والالفاظ ان
 بعينها على ما سمعت فثبت ان العلم قبل وجود عين المعلوم ممكن والقدر الضروري هو وجود
 امر مختص بتلك الخصوصية ولعل ذاته تعالى كافية لتلك الخصوصية الحمد لله على
 الاتمام والصلوة والسلام على محمد وآله الكرام هـ

ع
 فان القضية
 الصادرة عنها
 ان الشيء معلوم بغير
 العلم
 الاخصائية
 خصوصية
 تلك الاشياء
 على ما في قوله
 ووجود ذلك
 الشيء لا يمتنع
 على قدره فقال
 في هذا المقام
 وان كان في
 الخارج ولكن
 على ذلك
 الذي هو المثل
 حاشية من
 الكليات
 وانما ثبت
 العلم
 في هذا المقام
 على ما هو
 في قوله

خاتمة لطبع - حمد كماله بجلاله وسلاما على محمد وآله ما بعد فقد استتب طبع الحاشية الكمالية التي تشبه بجلاله
 كمال تمثيلها وتكشف خبايا الشرح وتزور ما فيها وذلك تحت طاعة القائل المفتي محمد يوسف حفظ الله عن الهف والتاسف في هذا
 من الهجرة النبوية لا كرم محمد على ذلك البركة من الله الملك حمزة الفقير محمد عبد الباقي الاخصاء تجاذا من سياتي يوم يقوم الناس لربهم حسابا

ثم مرنا على علم والا فطريقة اهل الطريقة والحقيقة هي الطريقة في الحقيقة ومن بفضل الله سبحانه وتعالى عينا في انما ليس هذا موضع الكلام ١٢ من



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح هو انسان آه لا يرتاب في ان حامل الضمير مذكور صريحا وهو النبي اذ ان خصوصية
 انما جارت من تلقا لام التعريف فهو لا يندش صراحة فان قلت ان لام التعريف مع
 ذيلها كلفظة واحدة فيقول على تضمن المرجع بهذا الاعتبار وان النبي ان حل على الفرد الكا
 كما سيجي من الشارح فيكون لطلق مجازا عن اخاص فيتضمنه فلم يبعد بهذا الوجه لكنه بعيد
 في نفسه بعدا ما الاول فلان كونه لفظا واحدا لشدة الاشتراج انما هو في الاحكام اللفظية
 من ظهور الاعراب في الآخر لكنه لفظ مركب حقيقة والمركب انما يدل على معناه بدلالة كل جزء
 على معناه مطابقة كما نص عليه السيد قدس سره ولفظ النبي الذي هو جزء لفظ النبي وال
 على معناه واللام يدل على التعيين فمرجع الضمير مذكور صراحة واما البعد الثاني فظاهر لان
 اختيار المجاز حتى يخرج ذكر المرجع عن الصراحة مالا وجه له والتعريف اسمي حقيقة وهو لفظ
 او لفظي وهو المناسب لشان عبارات اهل الملة من القدماء وهو منقول منهم ايضا
 فانهم كثيرا ما يوردون التمثيلات ونحوها في التعريفات والتخصيص بالانسانية اما لانهم يظن
 نبوة الملائكة عليه السلام واما يمكن فمتفق على نفى النبوة عنهم وفيه نظر لمن له قدم راسخ
 في العلوم واما لان البحث عن نبوة الانسان وليس اشارة على الرجل لدخول مرجع فان
 القول بنبوتها مرجح بل لانها سياتي في المفاد فبايها اخذ يصح وفيه اشارة الى انه لو كانت

في المعاجيل المعالج على نقل من الشارح وتوجه الضعف المشار اليه باللم بعد الانقضاء العموم
 قوله وقد يخص آه يرد عليه قوله تعالى وكان رسولا نبيا في شأن اسميل عليه السلام فان
 اولاد ابراهيم عليه السلام ممن هو قبل موسى عليه السلام كانوا حليمة شريعة ابراهيم عليه السلام
 ولا يحسن ان يكون الرسول في الكريمة بالمعنى المراد من بني للزوم التكرار فان قيل
 ان المراد بالكتاب اعم من ان يكون منزلا عليه او كان حائلا اياه ويكون عطفت الشريعة
 على الكتاب تفسيره وليس المراد بها المتجدة قيل بعيد فانه حينئذ اخصية الرسول في خفاء
 الا ان ثبت ان نبيا ما كان حائلا لكتاب ولان الانبياء الذين بعد موسى عليه السلام وقبل
 عيسى عليه السلام كانوا يحملون كتاب موسى عليه السلام والذين قبل موسى عليه السلام وبعد
 ابراهيم عليه السلام يحملون صحف ابراهيم عليه السلام والفرق الاول اكثر من الف بكثير
 فيكون الرسول بهذا المعنى اكثر بكثير من الالف مع ان العدد الذي قيل في الرسل لا يزيد
 على ثلثائة الا ليس آلا ان يقال ان للرسول معنى آخر سوى هذين المعنيين والتعداد على
 ذلك المعنى وعلى هذا لا يرد النقض بخلافه ويكون الجواب بان المراد بالرسول ما هو في
 اللغة اي السفير والنبى المبلغ الى الخلق احكامه تعالى او بالمعنى المراد للنبى والنبى
 ما هو في اللغة واعلم انه ورد في حديث الشفاعة المخرج في الصحيحين وغيرهما ان نوحا عليه السلام
 كان اول الرسل وهذا نص في انه لم يرسل قبله رسول ولا شك ان الانبياء كانوا قبله
 كآدم وشيث وادريس عليهم السلام وكانوا حائلين بالشرائع التي كانت عندهم وقد نقل
 انه نزل الصحف على آدم وادريس فكانت عندهم كتاب وشريعة مع انهم لم يكونوا رسلا
 فلا بد ان يكون للرسول معنى آخر غير ما ذكره الشارح والذي يفهم من الفتوحات ان
 النبى من جاءه الخبر من الله تعالى مما كمل والنبوة قسام نبوة تشريع وهو مجي الوحي بالاحكام
 الشرعية ولقسم الآخر مجي الخبر باليس فيه تشريع وهذه النبوة يكون في الاولياء ايضا
 ولعلم بهذا المعنى يطلق الشيخ فريد الدين العطار النبى المطلق على امير المؤمنين عثمان بن
 والمتبادر من لفظ النبى نبى التشريع قلنبى التشريع ان يدعوا مخلق اسى ما ادعى اليه
 من التشريع فمن قبل منهم فهو من يجرى عليه حكام المؤمنين ومن لم يقبل لا يجرى عليه

على نقل من
 عبد المجيد
 راجع
 ١٠

فرقة واحدة فالزيادة لا يضر وهذا بعيد من وجه فان المراد الا افتراق في العقائد الى الفرق
المعمودة ولا شك ان عقائد الكفرة متباينة في نفسها فمحتلها واحدة غير ملائم واهنا كلام
اخر وهو انه قد روي عن عبد الله بن عمر رضي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان بني اسرائيل
افترقت على الاثنين وسبعين ملّة وتفرق امتي على ثلث وسبعين ملّة كلها في النار الا
واحدة ولا ريب في ان هذا الحديث بظاهره يدل على ان الكفرة ليست بدخلة في الامة
ومن ههنا يندفع توجيه آخر وهو ان الفرقة الضالة هم الكفرة والمهدية هم المؤمنون
باسمهم وتخيذه شبه ايضا تعيين النبي صلعم الفرقة الداخلة في الجنة لان المؤمنين كلهم ليسوا
على ما النبي وصحابه عليه قوله للتاكيد ان تحوير مراده ان السنين لتقرير الحكم كما قالوا ان التاكيد
لا التاكيد المخمى على ما مال اليه القرا باغنى ثانيا يحمل الاستقبال على القريب ثم تاكيد
بالسين ولا يخفى عليك ضعفه واما ما قاله اولاه فعندنا انه يؤول الى ما حصرناه قال
التاكيد تصرف في السين وسيتلى عن قريب ما عليه وهذا المعنى كما قالوا في قول الشاعر شعر
سا طلب بعد الدار عنكم لتقربوا به وتسكب عينا من الدموع لتجهدا به اى طلبى البعد
واقع البتة ولو ترى الكشاف لو جدت انه يحمل سين على هذا المعنى في غير موضع فظهر
ان هذا المعنى متعارف لا تصرف فيه كما قال القرا باغنى ظاهرا قيل عليه بوجه الاول ان
السين قد ثبت وضعها للتاكيد والاستقبال معا لان التاكيد معنى مجازى فالترديد
الذى وقع من الشارح بين التاكيد والمعنى الحقيقي الذى هو الاستقبال ببيان
علاقة المجاز بقوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب غير واقع في موضعه ويكون الجواب بتعليم
حقيقته ذلك المعنى بان الترويدا الواقع من الشارح هو الترويد بين التاكيد والمحض
كما في قوله تعالى ولست اعطيك ربك فترضى فان اللام كانت لتاكيد الحكم مع احواله
وقد خلصت للتاكيد والمقصود التنظير ومعناه الحقيقي هو التاكيد مع قربته الاستقبال
ان قيل فما الحاجة الى تبين العلاقة فان التجريد لا يحتاج الى علاقة زائدة قيل لعلنا نعلم
ان ههنا علاقة اخرى واضحة مقرّبة الى المعنى الحقيقي ويحمل ان يكون ذلك جملا اعتبارا
وقوع المستقبل فان المعنى حينئذ ان الافتراق واقع البتة بالفعل فيمكن ان يسأل السائل

على
قال الشارح
فان ما ذكره
مع
مبين
علاقة

ان المستقبل كيف تقرر فان الافتراق في ثنائي الحال فاجاب بان ما هو آه ولذا وقع في
 المثل السائر ما بعد ما فات وما اقرب ما هو آت وآثاني انه لا بد للتسوية بين الحقيقة
 والمجاز من علاقة مرجحة لهم اما تسمع من ائمة اللغة ان الحقيقة هما امكنست يعرض عن المجاز
 وبنينا الحقيقة صحيحة كما يقتضيه التسوية ويمكن ان يقال ان المقصود من الترويض هو
 ان كلا التوجيهين صحيحان لكن في المجاز من المبالغة ما ليس في الحقيقة كانه اشارة عم
 الى ان الافتراق واقع حالا فكل من كان في هذه الحالة لا بد له ان يشمر في تصحيح عقائده
 بالمصاحبة معه واختاره خصا ليلكون مصداقا لما انا عليه وصحابي فيتنجي عن النيران وليس
 لبسه الغفران ففي الحديث نص على الافتراق وسوق اليه واشارة الى الرشاد وبشال
 هذه النكتة وان لم ترجح المجاز فلا محالة تصحيمه والثالث في قوله ولست يعطيك
 آه ان اراد ان سوف بل مجرد التاكيد بغير واضح وان اراد اللام فايضا كذلك فان المجاز
 بكيفية وجود العلاقة ولا يتعرف على السماع وان سلم فلا بد من السماع في ايسر لعدم القياس
 في اللغة والاجواب قد مر فان المقصود التشطير لا الاستدلال بالسمع ومثل هذا كثيرا شلوا
 مخلص اللام للحال بالهت التعريف في يالدها فانها كانت معوضة وواصله وفي النداء
 تمحضت للتعويض حتى قطعت فان رايت الكشاف وجدت ما يشهد لما قلنا في غير موضع
 فلنذكر بعضها لئلا يتركيب التصديق قال في تفسير قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض
 قالوا انما نحن مصلحون وكان افساد المنافقين انهم كانوا يمايلون الكفار على المسلمين
 بافتار اسرارهم اليهم واعزازهم عليهم وذلك مما يودي الى تهيج الفتن بينهم ولما كان صنعهم مؤثرا
 الى الفساد قيل لهم لا تفسدوا كما يقول الرجل لا تقتل نفسك بيدك ولا تلق نفسك
 في النار اذا قدم الى ما عاقبه هذا فاعمل قوله اشارة الى ان آه معناه ان المعنى الحقيقة
 للمسلمين هو استقبال القريب بالنسبة الى زمان التكلم وهما يريد بالنسبة الى زمان الحيوة
 فدلالة اشارة بهذا النحو والباعث على هذه الدلالة ان المراد بالافتراق الى تلك الفرق
 الافتراق في العقائد كما هو مرضي الشارح وغيره من العلماء ولا شك ان افتراقهم
 في زمان الحيوة لا يقع فانهم مع حضور الهادي المطلق وهو النبي عليه السلام كيف يسوغ لهم الاختلاف

ولا مجال لهم الا في ميدان الرجوع اليه واذا رجعوا اليه فلا بد من الاجتماع فانهم حينئذ
افتروا كفروا فخرجوا من الامة فالاقرب ليس الا الاستقبال بالنظر الى زمان الحيوة ولا يرد
ما قيل عليه من انه لا فائدة في هذه الاشارة فانه معجز من تلقاها بحسب ما به بالغيب وسواء فيه
اكان في الحيوة ام بعد ما قوله توهم الاستدلال به فانه لا ضرورة لنا ان نحمل على الاصول
مطلقا ولا على ما يشمل الفروع ايضا ولا على الفروع فقط بل يجوز ان يكون المراد الافتراق
الى فرق افتراقا معتد به بمعنى ان يكفر بعضهم او يفسق قريبا من الكفر ولا يحسن الاقتصار
على الكفر على ما قيل فان اهل السنة لا يكفرون الزيدية مثلا على انه حينئذ لا يصح التاويل
الا في بقوله من حيث الاعتقاد لدفع الشبهة فان اختيار التخليد ممكن فاشار التقييد
على الاطلاق لمفهوم من الحديث في غير موضع قوله وقد يقال آه لا يقال لا فائدة في
التعيين في العدد المذكور ليس لسهتهون ولسبعون تساوين حينئذ لان النبي صلى الله
عليه وسلم ناطق بالوحى ولا يجعدان الوحى نزل لوصولهم الى ذلك العدد وسكت عن
غيره في ذلك الوقت لمصلحة لا يعلمها الا هو قوله من حيث الاعتقاد آه فان قلت هذا
مخالفة لما هو المفهوم من الحديث ليس ما انا عليه واصحابي مطلقا وايضا القرينة عليه
قلت لما تواطأت النوايس الالهية والنبوتية على ان المؤمنين لا يخلدون في النار
فلا بد من التوفيق وذلك بالتقييد الدخول لا يصح لان الاستثناء لا يصح من الدخول المطلق
واما القرينة فتقبل عدم استقامة المعنى ويجوز ان يكون القرينة مستفادة عن نسق الحديث
تصويره انه قد تقرر في موضعه ان حكم المتعلق بمعنى الفعل يفيد المعلولية كقوله صلعم ان
ما عزا ذنى فرجم وقد مر ان المراد الافتراق في العقائد في ستفترق انتهى وعليها جملة الكثر اهل
العلم وايضا لو لم ير الافتراق في العقائد لازداد الفرق على العدد المذكور وهو ظاهر فيفيد
عليه الافتراق الى تلك الفرق للنجاة والهلاك فخرج السحاصل ان افتراقهم في العقائد اى
اخذ بعضهم عقيدة وبعضهم عقيدة اخرى مخالفة للاولى موجب لانك لا تصفين اى اهل
الباطل ونجاة الصواب الذى عليه النبي صلعم واصحابه رغم فواحدة منهم على عقيدة النبي
وصحابه وههنا توجيه آخر وجيه انه لا يرد السحاصل في العدد كما مر من هشم ومثا ويراد الافتراق

على ما قلنا
عنهعلى ما قلنا
عنه

مطلقا سواء كان في العقائد والاعمال فتارك لصلاة فرة وقطاع الطريق اخرى يراود
 الدخول مطلقا فالمعنى ان الامة مفرقة الى الفرق الكثير كلهم داخلوا الجحيم الا واحدة منهم
 وهو وليا راسد تعالى العارفون باسراة السالكون مسلك النبي صلعم وصحابه كشرهم المستقيم
 فان قلت ان المجانين وامثالهم داخله ابخرة وهم ليسوا على طريقة النبي صلعم وصحابه قلت
 هم موضوعون عن الاحكام الدنيوية كما في اكثر الخطابات فانها مرتفعة والمنشأ واحد ويراد
 الا فتراق في العقائد فنقول من هم على عقايد النبي صلى الله عليه وسلم من مسألة التوحيد وكيفية
 المعراج وغيرهما لعل لا يعصى فان شل هذا الكمال يخاف ربه في نفسه عن الهوى وان
 عصي احيانا فصيانة معفو ومغفور في الاحسان وطغيانه مستور في الغفران وعلى هذا
 لا يعجز القول بان معصيته الناجية مغفورة الا ان حزب اسد بهم الغالبون وما يسلك
 ان تحمل الافتراق على الافتراق في الدار الآخرة بمعنى انه يفرق اسد تعالى في الآخرة الى
 فرق بعضهم في الاسفل وبعضهم فوقهم كذا كلهم في النار الا واحدة وهم مبرؤون عن النقائص
 لكن الحديث المروي عن ابن عمر رضي الله عنهما يابى عنه ذلك ان تحمل ذلك على الافتراق
 في الدنيا وتحمل هذه الى فرق المسلمين في الآخرة ولا يخلو عن بعد هذا ولعل ما قاله القراء باعني من ان المراد
 ان كل واحد من تلك الفرق داخل النار الا واحدة فان كلها لا تدخل بنبي على ان يحكم
 على الجميع قد يقارن الحكم على الافراد كما يقال هذه الجماعة تدخل الجنة فانه لا يكون دخولها
 الا بدخول جميع الاجزاء ولما كان النبي صلعم جعل الناس فرقا وحكم بان كل واحد من تلك
 الفرق تدخل النار ويستثنى واحدا ولا يكون دخول الفرق الا بدخول احادها فان الفرق اسم
 المجموع ودخول البعض دون البعض يابى عنه ودخول المجموع لازم من ذلك عدم دخول الفرق
 الواحدة وهذا اما بان لا يدخل واحد من احادها وهو بعيد كما في الشرح واما بان يدخل بعضها وهو
 المتيقن فانه دفع الايراد بما قيل من ان لفظ كل اذا اضيف الى المعرف المجموع لا يفسيه شمول
 الاجزاء وههنا رواية كلهم وكذا كلها فالحال للضمير اما الفرق او الفرق وعلى التقديرين
 فالكل مضاف الى اجمع المعرف او المفرد المنكر وكلاهما للعموم الافراد كما يشهد به كتب الفقه نعم
 نظم الحديث بحسب التبادر الى الافهام لا يقتضى المعنى الذي اني فيها قوله جمع صحت تبكي

على
 القول
 بهما

بعين كسوف جمع سافر ولم يقل جمع صاحب لان فاعلا لا يجمع على افعال لكن جوده تفتازاني
 وغيره والمراد بالروية في صاحب اللقاء فيمثل صاحب لا عني قوله طالع صحة اولها عليه
 الحمد وثون والشافعية والماحقية فيشترطون عن الاصحاب طول الصحة وهذا ظاهر فان المتبادر
 من الصحابي وصاحب فلان اختصاصه بالصحة ولذا لا يعدلوا به في الاصحاب عرفا
 ويؤيد ذلك ايضا الحكم بعدالة الصحابة كالم لا يخفى قوله ما يتعلق آه اى عقيدة وهى القضية
 التى يتعلق بها الازعان وتعلق الغرض العلمى الذى هو حصولها لنفسها فى القلب بنفس عقائد
 فقط والمراد به المعنى المصدري فخرج اصحاب العقيدة المرادة به هنا عقيدة ما يتعلق الغرض
 العلمى بها نفسا عقائد وبالمخلاف الشرايع فانها عقائد لا يتعلق الغرض العلمى باعتقادها فقط بل
 بعمل ايضا قوله وهم الاشاعة ومن هو فى طبقتهم كالماتريدية فانها لا يتخالفان الا فى بعض
 الفروع التى لا يفسق به احدهما الاخر فنجاة احدهما توجب نجاة الاخر قوله كالمعتزلة آه فانهم
 يفرطون فى متابعة العقل حتى جعلوا ما يقتضيه عقولهم اصلا واجبا لا يتبع مع قطع النظر
 عن مطابقة الاحاديث النبوية والنوايس الالهية فان وافق الناسوس فيها والا ياؤنوا
 الى ما يشتهيه عقولهم فان قلت بما عرفت ذلك قد كانوا ادعوا بمثل ما ادعى غيارهم قلنا عرفت
 ذلك باستبعاد اتم العقائد التى ردتها الشرايع النبوية التى لا يحتمل التأويل ثم تأويلهم
 ان تأمل من له ادنى مسكة لاستبعادها كالميزان والصراط وغيرهما ولكن قالوا قد بذلنا الجهد
 بحسب لطاقة قادى الى ما ادى ومن طرق الكل ان العقل اذا عارض النقل يقدم
 لما قد تم اكثر التاويلات على اكثر النصوص لمعارضة العقل قيل لهم الامر على خلاف ذلك
 فاكم لو بذلتم الجهد لما اعتقدتم بمجرد الاستبعاد ليس انكار الصراط منكم الا لا عالتكم عبور
 الانسان على جرم دقيق من شعر حديد من سيف مع ان قدرة اسد غير عاجزة عنه قتال
 وفى القربا بغية نبى استرسلهم مع القول على مسألة الحسين والقيج العقليين فالمعتزلة
 قالوا انها لا شيا بحسب نفس الامر بحيث لو لم يرد به الشرع كان حسنا ايضا وظاهر الشرع
 قد خالف كسنة وقد يوافق والواجب الاتباع لما فى نفس الامر اتفاقا قوما يتوقفون
 فى اول الامر حتى يجدوا ما فى نفس الامر مخالفا لهما فلو انه كان وجدوا سوا فقا فيها وهذا

بظاهرة فاسد لان احسن والقيح العقليين في العمليات ودون العقائد ولان الماتريدية
ايضا يقولون بعقلية احسن والقيح وهم من حزب الاشاعرة ولما يقال من تبسغ نفس
الامر واجب لكل احد من الفرق وليس اتباع الشرع الشريف الا لان لشرع شيك الواقع
ولذا يقدم العقل على النقل عند الكل ولعل مراده ما مر فالمراد ان في تحصيل العقائد حسنا وقبها
فانهم افطوا في تلك المسألة ولم يسلكوا طريقها وان قوله حتى يجردوا آه لمجرد استبعادهم فيرجع
الى ما حرناه وتحقيق قول القائل ان المعتزلة لما قالوا باحسن والقيح العقليين في الفروع
وادعوا ان القبح في الافعال ملزوم لترتب العقاب انكروا الشفاعة للمذنبين والعفو و
اوجبوا على الله تعالى تعذيب المذنب لان اتباع نفس الامر ضروري وانفكاك الملزوم
عن اللازم ممتنع بالذات فاستحيل عليه تعالى فاولو النصوص المغفرة والشفاعة مع كونها
نصوصا مفسرة محكمة غير قابلة لتاويلاتهم واما نحن معشر الماتريدية فانا وان نقول
باحسن والقيح العقليين لكن لا نقول بلزوم ترتب العقاب بل في القبح استحقاق ترتب
العقاب ان شاء عاقب وان شاء عفى بالشفاعة او بدونها والاخذ بالعدل والعفو
من الكرم فالقول باحسن والقيح العقليين على ما يقوله المعتزلة يفضي الى فساد اكثر العقائد
الحقة ورد النصوص المفسرة بخلاف قولنا بعقلية احسن والقيح فانهم فانه يلحق عزيز قوله
كالشيعة آه ما ادرى ما اذا ادالشم بهذا فان اراد ان الشيعة يتبعون معصومهم لانهم
مجردونهم عند نفوسهم بقطع النظر عن ورود الشريعة وان كانت مطابقة لتجربتهم
لا لانهم من حملة شريعة ابيهم محمد صلى الله عليه وسلم فهذا افتراء بلا اثر بل الشيعة حينئذ
اجبت الكفرة فباحقيقة وان ادعوا اتباع النبي عليه السلام فهم خارجون عنهم وان الادانهم يتبعون
لانهم عدول الامة حتى بلغوا العصمة فهم بالاتباع احق فهذا هو مطلوبهم فانكاره عليهم اما
لانهم ليسوا بعدول فواويلاه اولانهم عدول لكن لا يصح الاتباع فهذا كما ترى بل
نقول الاشاعرة والشيعة سيات في هذا الامر فانهم ما يتبعوا الشافعي رضى الله عنه حائل الشريعة
الحقة عادلا بل على ما يقتضيه ظاهر العبارة واما بحسب الحقيقة فامرهم بين قلعل مقصوده
ان الشيعة بفرط شغفهم باعتقاد العصمة فهم يتبعون ما روي عنهم وان كان كذبا ولا ينظرون

الى كيفية الرواية ولا جله يردون الاحاديث لصالح فهم ليسترسلون معهم وينعمون
ان اتباعهم شريعة ابيهم صلى الله عليه وسلم كاتباع انبياء وبنى اسرائيل شريعة موسى
فتأمل ويمكن تقرير كلامهم بان الشيعة لما رأوا العصمة في الائمة جعلوا اقوالهم مثل قول الرسول
صلى الله عليه وسلم ودعوا مخالفة اقوالهم ضلالا بل كفرا وان كان اقوالهم في الفروع الاجتهادية
حتى ضللوا الصحابة رضوان الله عليهم العياذ بالله وحكموا بعدم قبول مروياتهم البالغة حلقوا
اذالم يحيدوا في اقوال الائمة واذكان زعمهم هذا ليسوا على ما انبى عليه السلام وصحابه رضي الله عنهم
عن الفرقة الناجية واما الاشعية فانما يتبعون الشافعي لان الشافعي يردى الشريعة بحقته
عن الصحابة الناقلين عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فالشافعي وهم على ما انبى وصحابه
عليه وهذا ظاهرا جدا فافهم فانه لمحق شريف قوله فاستقر له امي آه يعني ان الفرقة المغايرة هي
التي على طريقتهم النبي صلى الله عليه وسلم والبواقي اهل البع وطريقة النبي صلى الله عليه وسلم مغايرة
لسبق اهل البع تلك المخالفة ولا يخلو هذا الكلام عن دغفة من انحط النجاة بحقيقة
والصدق والمخالفة الكثيرة لسائر الفرق غير مستلزمة للصدق فليكن عشرون عقيدة حقة
والفرق مشاركة وتخالفة فيها وواحد منهم مخالف في الكل فيكون نارا بلا شبهة وربما يمكن
ان يكون النارية بعقيدة واحدة فان خالف فرقة فيها لم تخلص عن النارية وان سلم
فلا نسلم انهم الشيعة ليس اهل التصوف الصانعة القلوب بمخالفته جميع تلك
الفرق ومن هنا ظهر ان ما سئله القراء بائعته من ان مسلك تلك النجاة هو التوسط بين
الافراط والتفريط وليس الا مسلكها الا شاعرة كمسألة الروية فان الجمعية الزيدية مع
الجميعة والشيعة انكروا والا شاعرة اثبتوها مع التجرد لا يخلوا ايضا عن دغفة ليس
مناط النجاة الصدق والحقيقة والتوسط بين الطرفين لا يستلزم الصدق وقوله تعالى
اعدلوا هو مسترب للتقوى لا يدل على ذلك فان العدل الاعتدال بيان والاعتدال ليس
يستلزم التوسط الميزان سلكه في الصراح العدل الشهادة بحسنة والمعدلة مثله وهو خلاف
البحر وتروية شيئا بخلاف نفسه قوله دكون الصفات لا هي آه ان اراد بالغيرية عدم عينية
اصلا فباطل وان اراد عدم العينية مفهوما لا مصداقا كما هو مسلك افلاسفة كما حمل لبعض

قولهم عليه فلعلمه نذهب لمعترضة وبعض أهل التشيع فابن المخالفة وان ارادوا الانفصال بمعنى ان
الصفات ليست عين الذات بان يكون الذات والصفة متحدتان مضمومتان او مصداقا
لا غير باى المكون منفصلة عن الذات بان تكون قائمة بنفسها او قائمة بغيرها كما زعموا في
قول المعترضة في صفة الكلام وعليه اقول ناصري الاشاعة فخرج احاصل الى الزيادة
فهذا نذهب الشيعة فانهم قالوا ايضا تلك العبارة وحلوا على هذا المعنى فلا مخالفة ايضا مع الكل قوله
اتفاق جميع أهل الكل واعتقاده اودهم العلماء المجتهدين والاتفاق غيرهم ليس بدخلى في المصطلح
وقع في بعض النسخ في عصره وهو الظاهر وما وقع في اكثر النسخ مع زيادة لكل ففيه خفاء
الا عند من زعم انه يستقر في آخر عمارتهم اللهم الا ان يقال ان نذهب الاكثرين ان
الاجماع حجة قطعية فمن رأى الاجماع لا يخالفه فيجب الاتفاق في كل عصر وبعضهم قيدوا
الحكم بالشري وببعضهم اطلقوا رايها بحجة الاجماع الواقع على غير الشري قوله ولذلك نسبة
آه يشباق منه تبادر الى ان اضافة الاجماع الى طائفة غير ملائم وهذا كما ترى والامر
واضح قوله ولما كانت الفلاسفة آه هذه المسألة مسككة اراء العقلاء ونحوها نسبوا السهو
الى الحكماء وههنا وان وقعت في البين لكن لا بأس ان يفصل في المسألة اجملها
اشتمل فقتغل اولا ينقل عبارة الشيخ في هذا المقام **هـ** فان القول ما قالت حزام
ثم اوردوا على هذا المرام ثم تحقيق ما عليه الامر بالاحكام فنقول قال الشيخ في الفصل
الثاني من المقالة السادسة من النيات المشفاه فهذا هو المعنى الذي يسمى بدواعي الحكماء
وهو تامين الشئ بعد ليس مطلقا فان العلول في نفسه ان يكون ليسا ولم من عليه ان يكون
ايضا والذي يكون الشئ في نفسه اقدم عند الذهن بالذات او بالزمان عن الذي يكون
عن غيره فيكون ايضا بعد ليس بعديته بالذات فان اطلق اسم الحوادث على كل ما له
بعد ليس وان لم يكن بعديته بالزمان كان العلول محدثا وقال في النمط الخامس من
الاشارات ثم انت تعلم ان حال الشئ الذي يكون للشئ باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل
حاله عن غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفراد ولا يكون له وجود
اذا انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذا لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود

وهو حدوث الذاتى وفيه شكوك متقاربة الماخذ منها ما اوردته الامام واقتضاه اسم
ومن يخذ وخذه من المنع على ان المعلوم فى نفسه ان يكون ليسا للمعلوم يحتاج
فى كل طرفيه الى العلة ومنها ما فى الترابعية من لزوم اجتماع التقيضين فان العدم لما كان من
على الوجود لان التقدم بالذات هو تقدم العلة على المعلوم كما فى الكتاب والعلة يجب وجودها
مع المعلوم اجتماع العدم مع الوجود ومنها انه بعد تسليم ان المعلوم يقتضى العدم منع تقدمه
بالذات على الوجود فان المعلوم حول بانه باقيل فى القول المرجع اليه يشير الى ان الاشارات من ان ارتفاع
ما بالذات يستلزم ارتفاع الذات وهو يجب ارتفاع احوال انتهى بالغير بخلاف هذه احوال يؤيد عليه
ان غاية الاستلزام هو الاستلزام التقدم وانما يستلزم ان يثبت سببية ما بالذات بحسبها
لما هو لها بحسب غير ما هو اول المسألة ومنها انه كيف يتحقق علاقة العلية بين المتناهيين
وهما فى غاية التباعد والضرورة تاللى عن تصحيح العلية بين المتبايعين ومنها انه كيف يصح
تقدمه وهو ينافى التقدم ان كان هو السابق واللاحقة ان كان هو اللاحق ومنها ما فى الكتاب
من انتفاء البساطة عن العلة المتساوية راسا ومنها انه كيف يصح جعل الواجب
تعالى على محضه هو غير منتظرة الى شئ آخر هذه جملة الشكوك واذ قد صعب فيها الخوف
الا قوام عنه فجماعة زعموا اولاً ان حدوث الذاتى هو تاخر المعلوم عن العلة ويشير اليه التوجيه
واعتراضوا عليه بان هذا لا يصلح توجيه الكلام ويكون انكار المتكلمين لفظياً وثانياً ان حدوث
الذاتى المسبوقية بلا استحقاقية الوجود ولا خفاء فى ان المعلوم مسبوق به وهذا هو
القول المرجع اليه وحاولوا بانه على ما مر وهذا ايضا لا يخلو عن شبهة ومن الفضل ومن
زعم ان الوجود يحتاج الى مؤنة الازداد للمعلوم وجعله والعدم اذ هو انتفى لا يحتاج
الى افاضة بل الذى كفى فيه هو عدم تاثير الوجود فى الوجود ولا مؤنة فللعدم حقيقة بهذا
الوجه وهو المنع من تقدم العدم على الوجود وانت ان اخذت الفطانة بيدك لا ينفع عليك
ما فيه وتحقيق كلام الشيخ انه قد تقرر فى موضعه ان الوجود زائد على الماهيات المكنة فهو من العوارض
وكل عارض مسلوب عن مرتبة ذات المعروض بما هى هى فالوجود مسلوب عن الماهية سلباً بسيطاً
لا عدولياً فانه ايضا من العوارض وسلب الوجود هو العدم فالماهية معدومة بحسب ذاتها

٩١

تبيين

عنه

الشيخ

واذا لم يكن لها الوجود في ذاتها فيقبل الوجود من الغير فلا يقبل الوجود الا بعد ان تكون معدة
 في مرتبة ذاتها وهذا نحو من القبلية وهو اسخروث الذاتي فثبت المطلوب واليه اشار المحقق
 في شرح الاشارات بعد ما شرح قول الاشارات ونقطة اولها لا يكون له وجود آه في قول الشيخ
 ليس بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له وجود بل هو بمعنى السلب
 فان لفعل لا يعطى على الاسم وتقريرا الكلام كل موجود عن غير فليس بمعد الوجود لوانفردت
 ماهيته ولا ينفعه ما قال المحاكم في هذا المقام وقوله لا يكون له وجود ليس عطفا على العدم
 بل على قوله يستحق ومعناه سلب استحقاق للوجود لا استحقاق الوجود من اين يستخرج
 ويستخرج من كلام المحاكم على تقرير اثبات الاستحقاقية ان في الكلام استدراكا فان حاصل
 الكلام ان الممكن لما لم يكن بحسب ذاته موجودا ولو كان كذلك كان واجبا بذاته ههنا فهو
 من الغير يكون موجودا فالعدم بمعنى السلب مقدم لان الشيء لا يقبل الاثرا لا بعد ان لا يكون
 في ذاته وباقي المقدمات مستدرك وليس كذلك فان العدم ربما يستعمل في
 العدول ولا يكون له وجود نص في السلب فلو كان يقتصر على العدم لاورد ماورد
 فاقم السلب بما نوا الى ان المطلوب ثابت تقدم السلب فلو شئت به عبرت عنه او
 بالعدم كانه قيل بامشي شئت عبرت عنه ذلك لو كان عطفا على العدم لما افادت
 العبارة هذا المعنى نصا وعلى هذا فالايسر تتميم مسلك الاستحقاقية وهذان الطريقان
 متساويا الاقدام صحة ان اخذا على طريق السلب البسيط وفسادا ان اخذا على العدول
 فان قيل يظهر ان الاستحقاقية هو الامكان وهو مقدم على الوجود قلنا ان اريد العدول
 فغير مسلم ان ارد السلب فيها هذا وبعد في الكلام كلام بوجود الاول ما يستنبط مما ارد
 اشته في الكواشي القديمة بعد ما توجه اسخروث الذاتي من نفسه بما حصل لان العلة متقدمة
 على المعاوان ولا يكون المعلول في مرتبتها فالمعلول اذ ليس في مرتبتها فسلبه ثابت لثبته
 من ان تاتى المعلول عن مرتبة لا يستلزم الا سلب جوده عن المرتبة على طريق نفى المقيد لا سلب
 وجوده المتصف بكونه في المرتبة فان حاصل الاول يرجع الى خلوا المرتبة عن الوجود
 والعدم بمعنى انه ليس شيئا منها هذا تلخيص كلامه واجواب عنه ظاهر مما مر ولا بأس بان نعيد

تفصيلا فاستمع اننا اذا قلنا زيد انسان في مرتبة ذاته او حيوان وقلنا ليس بضاحك في
ذاته كان صادقا من غير ان يردح الى ان زيدا نفسا لانسان او ان الحيوان جزءه ليس
أكل بالادلى امرا واقعا فالمعنى ان زيدا انسان في حد ذاته في الواقع وليس بضاحك
في ذاته فكما ان سلب الضحك منه في زمان امر واقعي وعدم له في الزمان في نفس الامر ك
سلب الضحك في المرتبة كسلب لوجودات كلها شاكلة سلب الضحك فالعدم متقدم
ثم لا يخلو الكلام عن دغفة لان السلوب في سلب لوجود في المرتبة الوجود المقيد بكونه
في المرتبة وليس سلب لوجود المطلق مستحقا في المرتبة وهذا نحو خاص من الوجود
وسلب النحوا الخاص من الوجود ليس من الحدوث في شيء لان هذا النحو من الوجود
اعني الوجود في المرتبة محال على الممكن وهو السلوب ابد الكما ان الوجود في المكان
مسلوب عنه تعالى ابدال الاستحالة فسلب لوجود المقيد بقيد ليس من الحدوث في شيء
واما تقدم هذا السلب على الوجودية فلم يقيم عليه دليل ولا يظهر بين سلب الوجود المقيد
بكونه في المرتبة عن الممكن وبين السلب الوجود المكاني عن الواجب تعالى شانه فرقا
فلا يلزم منه الحدوث وكما ان الوجود في المرتبة مسلوب ازلا وابداعن الممكن كذلك
العدم المقيد بكونه في المرتبة مسلوب عنه ازلا وابداعن اعتبار احد السلبين و
مقدما دون الآخر ثم الحكم باعتبار احد السلبين بالحدوث تحكم قليل اجدوى لان سلوب
جميع العوارض لهذا الوجه سواسية فافهم فانه ملحق دقيق ثم قال ليس للممكن في المرتبة الا
امكان سلب لوجود هو العدم فله في هذه المرتبة العدم بالامكان فان اكتفى في الحدوث
الذاتي بهذا المعنى ثم والالا وانت قما عرفت سابقا تعلم حاله على ان القول بتقدم
العدم بحسب الامكان دون الوجود تحكم فان الوجود والعدم سيان في هذا الامر فاعلم
الثاني ان هذا الاستدلال على امتناع ارتقاء النقيضين واتساع في المرتبة غير مسلم فان
الماهية ليست بوجود ولا معدومة واجواب عنه ايضا ظاهرا فانه ليس من عزيز العقل ان
يستصح ان الماهية موجودة من حيث هي وليست بمعدومة من تلك الحيشية كاذبان و
ماوردت من المستند فقد عرفت حاله الثالث ان اريد بهذا النحو من التقدم بالذات

الذي يدور على أسنة جملة أسفار الفلاهيقة وهو تقدم العلة سواء كانت تامة أو ناقصة فلا ينتج المطلوب ولو سلم فكثر الازدادات عائدة وإن اريد نحو آخر فيختل حصرهم في خمس كما هو المشهور
 أو في سبع كما هو من عنده علم الكتاب كتاب اسرار الصواب واجواب باختصار الشق الثاني
 والتزام عدم الانحصار كما قالوا في تقدم المعروض على العارض فليكن هذا آخر ما يتعلق بهذا المقام
 وإن كان بقي في نه وإياها والتفصيل موكول على الكتب المفصلة وإن وقع بهذين الاعادة
 فلا بأس فانه لا يخلو عن الاعادة ثم المقام لا يخلو عن دغمة وقلق فان خلاصة ما حقق ان
 الوجود في المرتبة مسلوب وهذه العبارة يطلق في الموضوعين في تميز الماهية عن الاغيار ويقولون
 الوجود في المرتبة وكذا العوارض الآخر مسلوب عن الماهية من حيث هي وفي تاخر المعلول
 عن العلة فيقولون وجود المعلول منتف في مرتبة العلة وهذا ان السلبان حكايان في الزمن
 وما حكى عنه الاول عدم العينية والجزئية للماهية وما حكى عنه الثاني التابعية في الوجود فان
 مرتبة العلة المتبوعية والاستثناء والمعلول ليس وجوده في تلك المرتبة وإذا عرفت هذا
 فنقول ما إذا ارادوا بتقديم سلب الوجود في المرتبة ان ارادوا بتقديم هذه الحكاية فظاهر ان
 الحكاية ليس في شيء وان ارادوا بمصداق هذه الحكاية فالمصداق سلب العينية والجزئية
 في السلب لادل او تحقق التابعية وانتفاء الاستثناء في السلب الثاني وتقدم هذين بلصق
 ليس من الحدوث في شيء فان سلب العينية والجزئية كما يكون للوجود يكون لسائر العوارض
 وايضا الوجود في المرتبة كما انه مسلوب عن ماهية الممكن كذلك الوجود في مرتبة العارض
 مسلوب عن الواجب ومصداق العينية فهذه السلوب حاكية عن العينية وايضا سلب
 اثبات تقدم هذه السلوب باق كما كان وايضا المتكلم لا ينكر تحقق هذا السلب وانما ينكر
 تقدم عدم بالذات فيقول النزاع الى النزاع في اللفظ فافهم فانه ملحق عزيز قوله بعد
 زمانية آه اراد بها بعدية لا يجمع بها المتقدم مع المتأخر بالنظر ايها فيشمل المعد والجزاء
 الزمان ولا ينافي سبقه المعد سبقا ذاتيا هذا السابق فانه يجوز ان يكون شيء واحدا بالنظر
 الى آخر سبقان وما وقع من شراح التجريد من النقص لسبق المعد كما قال لو كان ما ذكرني
 تعريفه السابق الزماني لا يخل بالمعد لا توجيها لا يفهم من ظاهر العبارة وهو ان يكون المتقدم

سلب
 السلبان حكايان

في زمان سابق ليرد ان وجود الزمان مع عدم العالم كيف يصح ويؤمن من العالم وما قيل
 ان كون عدم في زمان سابق لا يستلزم وجود الزمان بجوانب ان يكون هو ما كما هو مذهب
 المستكبرين صحيح ان قالوا بالوهمية وبهية اتياب الاغوال وان كان انتزاعها من المعدومات
 الخارجية ففي صحة نوع خفاء فانه يتقبل الكلام الى مبدء انتزاعه وتام الكلام يطلب من بحث
 الزمان ان ساعدنا الوقت تفصله ان شاء الله تعالى تفصيلا قوله كما هو المتبادر آه اراد بالتبادر
 سياق الذهن سرقة في اول الامر سوار كان بحسب الوضع او بحسب القرين فلا يرد ان
 بعد موضوع هذه البعديه نفسه فابن التبادر ولم في القوابية لا يخلو عن شيء وفيما ذكرنا
 كفاية قوله فان المعنى الاول آه هذا اصطلاح مخصوص بهم لم يفوه به من سواهم فلا يتبادر اليهم
 الذهن في عبارة الملبين والى انه مجرد اصطلاح منهم اشار الشيخ بقوله فان اطلق اسم احدث
 على هذا المعنى آه وقيل في كلام الشارح اشارة الى انه لا يترتب على هذا الاصطلاح كثير فائدة
 وقد مر ان هذا احدث هو الذي يكشف عن ماهية الامكان فهذا اصطلاح منهم كما اصطلاح
 فقائده فأيدها قوله والمخالفة في هذا الحكم هم الفلاسفة آه قد فهم منه المحصر ويفهم من عبارة
 اهل التصوف الذين هم من فخر المسلمين ونجح اهل الاسلام القدم قال المعلم الثاني في رسالته
 الجمع بين المذاهب ان ارسطو وفلاطون سيان في الرد على القدم ومتساوي القدين في
 القول باحدث فلم يرد به الذاتي فان احدث الذاتي متفق عليه بين ارسطو وفلاطون
 ولم يفرق اذ نسبة الامكان الى احدهما من الفلاسفة فائدة اثبات الاتفاق بين الرايين ما
 افلاطون وارسطو والتشبيح على من زعم الاختلاف بينهما وان آريت فيما قلنا فليرجع الى
 تلك الرسالة واعلم انه قد تواتر نقل القدم عن ارسطو واشياءه وما نقل المعلم الثاني فقد عرف
 الكلام المعلم الاول مضطرب والذي يظهر من تتبع كلمات الفلاسفة ان كلهم قائلون بقدم
 العلم ثم قد نسب في قديم الزمان الى ارسطو القول بالقدم الذاتي للعالم واستغناء عن
 الصانع فزده المعلم الثاني في تلك الرسالة والكلام المنقول في تلك رسالة لعلمه
 في اثبات الاتفاق بينهما في احدث الذاتي للعالم وفاقه العالم الى الصانع فافهم انه لمحق شريف
 قوله ان الظاهر من كلامهم آه لان الاجسام سوى الفلكيات منحصرة في بساط العناصر ومركباتها

٢
 انظر
 في الجواهر

فلو لم يكن البساط قدسية بانواعها لكان زمان فيه لم يوجد بعضها من العناصر الاربعه او يوجد
 منها بعض دون آخر فيلزم على هذا تركيب المركبات وهي من القديم من اقل من اربعة هفت و
 على الاول فلا يخلو موادها من ان يكون خالية عن الصور النوعية وهو خلف عندهم او يكون
 حالة فيها صورة اخرى غير الاربعه وهو مفض الى عدم الانحصار في العناصر الاربعه فلا بد
 من بقاء هذه الصور فاما اشخاصها فيكون المركبات من الاشخاص القديمة من العناصر ولا بد من
 انفصال ونفصل سبطل فيجري العدم على القديم واما بانواعها وهو المطلوب قوله فقال مصنف
 ذلك الكتاب آه قال بعض ناظرى كلامه يجوز ان يكون المراد بفلاطون افلاطون القبط
 وهو فرعون كيف وافلاطون قدوة المعلم الاول فلا يناسب النكارة ولا يخفى ان امره غير مشتهر
 بالفلسفة ولا افلاطونية فكيف يشتهر بها وانه يعنى الالهوية ويجر صلا على الاضلال و
 يسعى في اعدام حكيم لا شبهة في حكمته عنده ايضا والنكارة ربما يستعمل للتعظيم كما قرئ في غير
 هذا الفن وايضا ربما يستعمل لتضعيف قوله قوله وقدم البعد المجرد آه قال الشيخ في الفصل
 الثاني من المقالة السابعة من انبيات الشفاء واما التعليميات فانها عند افلاطون
 معان بين الصور والماديات فانها وان فارتفعت في احد فليس يجوز عنده ان يكون بعد قاييم
 لا في مادة واعتراض لشم عليه بوجين الاول ان كل بعد فهو مجرد عنه عن المادة فانه للمادة
 عنده واجواب عنه ظاهرا فان مفهوم المادة ومصادقها متفق عليه بين الفريقين فان مفهومها
 احاطل محدث المقبولات ولا يخفى في ان الجسم الذي هو الصورة حامل لمحدث الاتصال
 والانفصال وغيرهما من العوارض المادية عند المتكلمين المادة بهذا المعنى ايضا ثابتة لان الجسم الذي
 هو الجواهر الفردة عندهم حامل لمحدث كالحركة والسكون والبل مثل لكن الفرق ان الامكان لا يستلزم
 لا بد ان يكون موجودا في الخارج عند الفلاسفة دون المتكلمين وان المادة لازمة لكل حادث
 عندهم دون المتكلمين وقد يفسر بالاصل الذي يبقى بعد طريان الاتصال والانفصال وهذا
 ايضا متفق عليه بل الذي انكر عليه هو المادة بمعنى الهيولى اى الجوهري الذي في ذاته ليس متصلا ولا منفصلا
 في حد ذاته وابق في حالتها الاتصال والانفصال واما البعد المجرد الذي نسب اليه فهو ليس بما دى
 فانه لا يقبل لفصل والوصل ولا احارة والبرودة وغير ذلك من العوارض المادية فان قيل نه قد

س
 غياث الدين
 المصنف

أصفت بكونه مكانا للجسم وهذه حال مادية وقد تبدلت عند خروج الجسم عنه ودخوله عنه فيكون ماديا
 بالمعنى الذى مر قلنا هذا بالحقيقة حال المتكهن كالوضع بجسم بالنسبة الى الآخر وتحرك ذلك الآخر
 فيتبدل وضعه وذو الوضع بحاله وكذا نسبتها بالنسبة الى الافلاك فالأوضاع الحقيقية احوال
 الافلاك كذلك بعد المجرد بالنسبة الى المتكهنات قائل وهذا اندفع شبهة اخرى ياتى بالاولى
 ان القول بالبعد المجرد لا اختصاص له بافلاطون بل كل جسم فهو مجرد فكل بعد مجرد والثانى ان قول
 الشيخ شافى لما تقرر في الكتب الكلامية بين نسبة القول بالبعد المجرد اليه وقال من عنده علم الكتاب
 كتاب سر الصواب ان اخطار وقع من المترجمين فالقول المتلقى بالقبول هو انه لا يقول به
 فالنقل الذى وقع في الكتب الكلامية لا يضر الشيخ اذ هو على من ان يعارضه غيره ويمكن ان
 يقال ان الشيخ اورد هذا الكلام في تفصيل المذاهب في المثل فقال ظن قوم ان لقسمته تقتضى وجوب
 شيئين في كل شئ كالتساين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق
 ايدى لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود والمفارق وجودا مثاليا وكان المعروف
 بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراى ويقولان الانسانية معنى واحد يشترك فيه الاشياء
 ويبقى مع بطلانها وقوم آخرون لم يرو هذه الصور مفارقة بل لمباديها واما افلاطون فاكتر
 سيلة الى ان الصورة مفارقة واما التعليميات فانها عنده معان بين الصور والماديات آه
 هذا كلامه بعد التلخيص فمقصوده ابا بيان ان افلاطون مائل الى الصور المفارقة واراو بالصورة
 صور الجواهر والتعليميات ماهو من شعب موضوع الهندسة والهيئة فيكون مراده بالبعد في قوله
 فلا يكون بعد آه الابعاد التعليمية فلا منافاة وآما ان مزعم الشيخ ان افلاطون قائل بالمادية المحضة
 كما يفصح عنه كلامه وصرح به بعض المهرة والقدرار كانوا يقولون بعالم المثال وعالم المثال ابعاد
 قائمة لاني مادة نفسي هذا القيام فعلى هذا لا منافاة ايضا قائل فان قيل متمسك افلاطون في
 ذلك لنفي للتعليميات جار في البعد المجرد فان حاصله ان البعد التعليمي اما غير متناه وهو باطل
 او متناه وهو يستلزم التشكل وهو بعد الاتصال للمادية فانه عارض من خارج لا لنفس
 طبيعة قلنا لا يبعد له ان يقول ان البعد المجرد هو الموجود الذى هو المكان يقتضى التشكل
 لذاته وذاته منحصرة في فرد هو مكان كرات العالم ومخالفة بالطبع لا بعباد الاخر او نقول انه

وان كان بعد مجرد الكثرة مقارنة للمادة فيحسبها يفعل كالنفوس المجردة والاول اوجه قوله ذلك
لم يعد آه يري ان التوقف في الاصول التي اهتمت ليس من شان الحكم بل يلزمه الاذعان باحد
الطرفين ولا يرد الشك في كائنات الجوه ولا يرد ايضا التردد في تعيين اعداد العقول فانه قال
لمحقق في شرح الاشارات ان الشيخ غير جازم بهذا العدد لانها ليس من المهمات وايضا ليس
في الطاقة الانسانية معرفة الكائنات في الاستقبال فانه كيف يعين ان سبب لمعد ليس
الا هذا ويمكن ان يكون مدار عدم دخوله في الحكماء انه ينكر حدوث الذاتي للعالم وحاجته الى اصانع
فعلى هذا لا يناسب نقل توقفه ههنا ومن الناس من زعم ان مدار خروجه عن الحكماء وهو التوقف
في الاصول لانفس التوقف من حيث انه متعلق بالاصول بل من حيث انه غير موصل باله
الاصول فوقع معترضا بايراد ان التقدم من الاصول واذا كان التوقف فيه مضرا للحكمة فيصير
المخالفة اخرى بان يضرب فيلزم ان لا يعد افلاطون من الحكماء وربما يجاب بان افلاطون
انما عد من الحكماء لكونه منقولاً عنه القدم كقدم النفوس والبعد المجرد ونقل حدوثه بمقتضى التوفيق
بجمله على حدوث الذاتي وهما في خفاء فان الكلام ليس بخصوص بافلاطون بل يجري مع الاساطين
السبعة وقد نقل المهر كصاحب الملل والنحل والمعلم الثاني حدوث الزمان وقد شاع من المتأخرين
ذلك حديث قدم النفوس يوجد في كتب المتأخرين واما القدماء فلم ينقلوا ذلك عنهم قوله هتدل
الفلاسفة على مذاهبهم آه وهو قدم العالم والتفصيل الذي مر من الشارح فيطلب من المطولات
التي تكفلت باثباته وانما قلنا انه لم يرد تفصيل لان الدليل غير منطبق عليه وتفصيل الدليل ان
العالم موجود كالفلك مثلا فلا يخلو من ان العلة التامة اى ما يحتاج اليه في خروجه عن كتم لعدم
الى ساحة الوجود ولا ينتظر الى خارج عنه موجود في الانزل فالمعلول كذلك لا تمنع تخلف المعلول
عن العلة التامة او غير موجود فلا يخلو اما ان لا يكون يتحقق فيما لا يزال فقد وجد المعلول مع
عدم العلة او موجود فيه فينقل الكلام اليه فهو اما منفض الى التسلسل او المطلوب ومن الناس
من قال على تقدير عدم وجدان العلة التامة فيما لا يزال يلزم تخلف ايضا ونهاؤه غير خفى
كما يقال انما يصح لو كان شئ كافيا في وجود المعلول وقد فرض ان العلة التامة غير موجودة
في الانزل واللا يزال وليس يعبدان يوجب بان فقدان جميع ما لا يد منه اما ان لا يكون شئ

المعترف
بخطيئته
بجيب
الباري

لم يجب واحد منها لا بالذات ولا بالغير لان عدم كل واحد منها مع وجود فاعله وان استحال
لكن عدم الفواعل مع المعلولات جائز واذا جاز هذا النحو من العدم على كل واحد منها لم يضر
شيئ منه واجبالا ان الواجب ما يستحيل عليه جميع انحاء العدم واذا لم يكن واجبا لم يكن موجودا
لان الوجود من دون الوجوب باطل والا لزم الرجحان بلا مرجح فاورد عليه نقاض
ميرزا جان انه اذا تم هذا يلزم بطلان سلسلة المعدات التي يقول بها الفلاسفة من ربط الاحداث بالقديم
لان ليس في سلسلة المعدات علة تامة لواحد من المعدات ولا الواجب علة تامة لواحد من الاحداث فيجوز لهذا السلسلة بالبرهان
شيئ من المعدات واجبا فلا يوجد صلا واذا عطف هذا الكلا لزم العدم الشخصي بان يقال لو لم يوجد
علة تامة لمكن ما فيوجد فيما لا يزال ويلزم التسلسل والتسلسل اما تسلسل المجتمعات وهو باطل
اتفاقا او تسلسل المعدات وهو ايضا باطل والا لزم وجود احادها من دون الوجوب واذا بطل
التسلسل بالنحوين لزم وجود العلة التامة في الازل وحم المطلوب واجاب ميرزا جان عن ايراد
بان القدر المشترك بين المعدات يجوز ان يكون معلولا للواجب القديم ويجب منه يمنع
انتفاء احاد سلسلة المعدات راسا واما انعدام واحد مع وجود واحد فمتنع بوجود كل مع الواجب
فلا يلزم وجوب جميع احاد السلسلة للمعدات وهذا بخلاف سلسلة الفواعل الغير المتناهية لانه ليس
هناك فاعل للقدر المشترك حتى يصير واجبا بهذا الجواب من ميرزا جان يصير جوابا عن هذا الوجه المذكور لاثبات القدم لشخص
فانهم وحفظا له لم يحذفوا فاعل ان يقول متمسكنا غير متمسك به لاثبات قدم العالم بالشخص بل لنا مطلبان
الاول ان الواقع ما خلا عن العلم اتي عالم كان والثاني عدم ظوه عن بعض اشخاصها اما الثاني فبادلة اخرى
كما قلنا ان الواجب قيم معلومه الذي يكفي فيه الواجب ليس لا قيد ادا اما الاول فمطلوب بهذا الدليل المذكور
وثابت به تلخيصه ان حدوث مفض الى التسلسل وهو امتناع قاب الاحاد وهو المطلوب
واما مجتمع الاحاد وهو باطل ولقدر المشترك ثابت قديم ولكن انظم ما زعمه شمس من نحو اى
كلام انحصوم ويحتمل ان لا يكون هذا الكلام من الشارح دخلا على الدليل بل تعيين الواقع تصويره
تظاير ولكن قوله عن قريب ودعوى ان المعدات وكذا دعوى كون المعدات آه يابى عنه وباجلته
فحوى الكلام آه عنه كما لا يخفى قوله فيج لا يلزم الا ان يلية جنس هذا المعد ونحوه آه فان تلك
المعدات لما لم يجمع لم يلزم قدم الاشخاص فلك المعدات متماثلة او متجانسة او مشتركة في

عرض ولا أقل من الموجود والممكن وكان الاليق في العبارة الا ان لية النوع او الجنس ونحوه
 فان ادراج النوع في نحو الجنس مما لا يتبادر اليه الذهن لكن وقوع التجانسات متعاقبة الى
 غير النهاية في اول الامر اظهر فان الاعم اكثر وجودا وما قيل من حمل النوع على الذاتي لا اهم من
 الذاتي والعرضي متمسكا بانه لا يلزم من عدم تنافي المعدات عرض مشترك بينها ثم الاعتراض بمنع لزوم
 اشتراك تلك المعدات في ذاتي بجواز ان يكون كل واحد من فردا ماهية بسيطة منحصر في ذلك
 الفرد لا يخفى سقوطه قوله ودعوى ان تلك المعدات آه اشارة الى اثبات المقدمة المنوطة ان كل
 الايراد منعا على احدي المقدمتين وان كان منعا للتقريب فالى اثبات تمامه باقامة الدليل
 على ذلك تحريره ان التسلسل اما مجتمع الاحاد فيها واما متعاقباتها وتعاقب الاحداث لا يرتبط الا
 بقدم متحرك شخصي اذ الى البطلان لسند المساوي فان المسند هو جواز التعاقب بلا اصل ثابت
 وهو باطل وحكم الشارح بان هذا لا ثبات من غير برهان عليه قيل في بيانه ان ملك الدعوى انما
 يصح لو ثبت انحصار المعدات في الاوضاع الفلكية وهو مما لم يعم عليه دليل هذا كلامه وفيه انه كلام
 لا يتوقف الا على انه لا بد من ربط الاحداث بالقديم من حركة سرمدية وهي لا يمكن وجودها الا بقاها
 بحلها ومحلها وهو المتحرك قديم واليسير الشارح بقوله وباجلته قدم المتحرك بتلك الحركة لكن زعموا
 بينات لاحت لهم ان الحركة سرمدية لا توجد في عالم الفضايا بالبقاها بالفلك ولعل ايراد انحصار المعدات
 في الاوضاع الفلكية الانحصار في زعمهم هذا يحمل القول وتفصيله على ما قالوا في مبحث
 الزمان وسرمدية ههنا ان المعدات بعضها يتقدم على بعض تقديرا لا يجامع المتقدم
 المتأخر بالنظر اليه فلا بد من وجود زمان فان هذا التقدم هو الزماني ويرد عليه من قبل المتكلم
 انه ان اريد بالتقدم الزماني ان يكون ظرف التقدم هو الزمان بان يكون احدهما في جزء متقدم
 والاخر في جزء متأخر فلا نسلم انه تقدم زماني بل الزمان عندنا هو مضمخ وتقدم الاحداث
 بعضها على بعض كتقدم اجزاء الزمان عند قائله في انه لا يحتاج الى واسطة وان اريد كون
 احد الامرين لا يجامع الاخر مطلقا فنسلم لكن لا نسلم استلزامه وجود الزمان كما قدمه جواب
 عنه انه لا شبهة ان الاحداث على تقدير تعاقبها كما فرض لكل منها تقدم وهذا التقدم من
 الاحوال الواقعية لمعرضه ان تلك الاحداث بلا واسطة في العروض فهي الزمان اذ لا ينفك الزمان

ع
 ان
 مب
 ١٢

الا هذا وما غيرهما فهو الزمان ولا يتسلسل فانه يلزم تسلسل المجتمعات كما هو ظاهر ولان البعد انته
 شاهدة باقناع تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات كما سيكشف في مستقبل القول في شأنه
 فيما اشار الله تعالى فان قيل سلمنا ذلك ولكن لا نسلم وجود حقيقة الزمان في الخارج واليه اشير
 في القراية بقوله اشارة الى منع انية الزمان قلنا ليس بيننا اثبات وجوده في الخارج بل
 كيفنا اثبات انه امر واقعي فانه لو كان كانياب الاغوال فالمعرض بالحقيقة تلك الكوادث
 وليس في اليدام الا كجبل من الياقوت حين يقال انه المعرض للتقدم والتاخر
 المذكورين بالنظر الى نفسه من ابعاضها ثم نقول ذلك الامر كانه من الجايز ان يفرز
 حركة لا خفا وفي تقدم بعض اجزائه على بعض وهي تنقسم الى نهائية والالزام
 الجاهل الفرد وذلك الامر اما الحركة فهو المعرض بالذات للتقدم والتاخر ولا نعني بالزمان
 الا هذا المعنى في الزمان ولا يمتنا في هذا المقام اثبات المغايرة بين الحركة والزمان واما غيرهما
 فهو الزمان ومنطبق عليه الحركة بمعنى انقسامها بحسب انقسامه فهو قابل للتقسيم الى غير النهاية
 لذاته فانه معرض للتقدم بالذات ولا معنى له الا انقسامه الى اجزاء متقدمة ومتأخرة
 بالنظر الى ذاتها فانه لو كان منقسما بالنظر الى غيره فهو بسيط لا جزؤه في ذاته فلا يعرض له تقدم بالنظر
 الى ذاته بل بواسطة ذلك الغير فيجب ان يكون ذلك الغير مبسطا في الانقسام هو المعرض بالذات هذا
 خلف فقد ثبت انه امر قابل للتجزئة لذاته وهو المعنى من الكم والرفع المنعان الاول منع كميته
 والثاني منع كميته بالذات كما في القراية به وذلك لامر غير قار فانه ان كان هو الحركة فظاهر
 وان كان غيرهما فلا يلزم اجتماع اجزاء الحركة لو لم يكن غير قار وقد منع على هذه المقدمة ظنا
 منه ان مدار صحتها على اثبات المقدارية لها وهو بعد في خفاء وقد برهن على عدم قراره بانه
 لو كان قارا لزم ان يكون الطوفان مع الكاوث الآن والتالي باطل وينبغي ايضا ويستند
 بالمعية المكانية توضيحه ان جسا اذا تعرض على حد من استداد واخر على آخر منه لا يكونان مجتمعين
 في احد كذا ههنا وكلا السيلين مامونان وكلا السولان مندفعان اما الاول فلان الحركة لما كان تجزئتها
 اجزاء متقدمة ومتأخرة بالنظر الى ذلك الامر وقد فرض ان ابعاضه مجتمعة في الواقع ولا مانع
 من اجتماع اجزاء الحركة بل الاجتماع لازم البتة واما الثاني فلان الطوفان ما كان متقدما على

ويفسد لا يتدرج ويشهد عليه بحيث الحركة في مقولة الجوهري وعدم اشتداد الوجود فلا بد من
الانتهاء الى امر ثابت هو المتعين بمحلية الزمان هنا واذ قد كان الكلام على تقدير تحقق المعد
لا الى نهاية خلصنا عن اثبات ازلية الزمان فالزمان ازلي ومحلله الذي هو الحركة ازلي ايضا
فمحلها الذي هو المتحرك ازلي وهذا هو المعنى بقدم المتحرك وادلم ان الشئ في رسالة
المفوض العلوم اور بعض هذه المنوع التي مرت فقوله من غير برهان عليه ان كان ناظرا الى تلك المنوع
فقد ثبت انها غير واردة فإين عدم برائيتها وان كان ناظرا الى غير فلا بد من التحسين فقد بان
ان قوله من غير برهان عليه وان اقوال الناظرين في هذا الكتاب في هذا المقام مما لا ينفع هذا غاية ما يقال
من قبل الفلاسفة ولنا ان نقول المعروف بالذات للقبليّة والبعديّة النفس المعدات وكذلك
ما فيه تقدم وتأخر فهو المعروف بالذات والتقدم ان يوجد المتقدم في حاق الواقع ولا يوجد
المتأخر فيه ثم يوجد المتأخر فيه وهذا المعنى يعرض للمعدات بالذات اى بلا واسطة في الوجود
ويكون ان يوجد المعد بعد العدم في حاق الواقع ويستمر فيه ثم يلحقه العدم في الواقع فاذن بين
هذا العدم للمعد وبين ابتداء وجوده يتوهم مبتدئ احد طرفيه ابتداء وجوده وطرفه الآخر ابتداء
عدمه الطارى وهنا استمرار وجوده وبقائه وليس هذا معروضا بالذات بل المعروف للتقدم
وان آخر والاستمرار بينهما هو المعد بالذات بحسب لواقع لكنيه ملزوم لتوهم هذا الاستداد وزيادة
هذا الاستداد ونقصانه فيما بين الاحداث التي من جملتها المعدات باقتضا واردة البارى عز وجل
والبارى سبحانه اراد ان يوجد الحادث ويبقى في الواقع ثم يعدم بحيث يصح ان يتوهم ممتد بقدر
مخصوص اراد ان يوجد حادث آخر على وجه يتوهم بين وجود وعدم ممتد ازيدا وقل فوجودات
الاحداث وصدقاتها وبقائها بين الوجود والعدم صحيحة لتوهم هذا الممتد على حسب ارادة البارى
وهنا فارق هذا الممتد في الواقع عن انياب الاحوال وتوفضت وجود الحركة في هذا الممتد
فيوجد غير مجتمعة الاجزاء بحسب لواقع بل يوجد جز منها في الواقع والاخر معدوم فيه ثم يوجد
جزر آخر هكذا فاجزاء الحركة غير مجتمعة في الواقع بالذات وان كان مستلزما لصحة توهم هذا الممتد و
اذا كانت الاحداث مجتمعة متعاقبة في وعاء الدهر من الازل يتوهم ممتد غير متناه في جانب الازل
ونشأ توهم هذه القبليات والبعديات الواقعية ثم هذا الممتد المتوهم ليس متوها على انه عارض

بشئ حتى يكون مقداره بل هو يتوهم في الواقع يعرف به بقاها باقيات وتجدد المتجددات والبقا
 والتجدد كل منهما عارضة لكل من الباقيات والمتجددات بحسب الواقع بلا واسطة في العروض
 على حسب ارادة البارى عز وجل والواقع كانه امر متد يوجد فيه المتغيرات والباقيات وتتم
 المقارقات ايضا في الواقع وتجاوبها فيه ايضا ان جاز وتقدم المقارقات على المتجددات
 بحسب لواقع بالذات بلا واسطة في العروض ويتوهم هذا الممتد هناك ايضا والاشياء التي
 فيها القليات والبعديات الانفكاكية معروضة بالذات لها بلا واسطة في العروض والواسطة
 في ثبوت القليات والبعديات لها ارادة البارى انفعال وليس شئ هناك يكون قبل
 وبعد بلا واسطة في الثبوت بان يكون مقتضاها واذا عرفت هذا فما اليسر لك ان تقول ان
 معروض القليات والبعديات نفس ذوات الاشياء التي فيها قليات وبعديات ومنها المعدلات
 وليس حقيقة واحدة يكون معروضة لها وليست هي الزمان والالزام اجتماع الازمنة وهو خلقت
 على راي الفلاسفة نعم يتوهم هناك ممتد يكون طرفا للقبل والبعد في التوهم وليس يتوهم
 هذا الممتد من قبل نتمزع العوارض الانتزاعية من المعروضات حتى يكون ذلك المعروض
 كما ومقدارا غير قار وهذه المعروضات للقبليّة والبعديّة قد تكون امورا متصلة كالحركة ونحوها
 وقد تكون امورا منفصلة تتخلل بينها ممتد ويتوهم فيها استمرار مثل هذا البعد الزماني المتوهم مثل البعد
 المكاني عند المتكلمين نعم منشأ توهم هذا الممتد الاشياء التي فيها القليات والبعديات
 على انها ظرت لها في التوهم فامتازت عن اجبل من ياقوت وقولهم ان المعروض
 للقبليّة والبعديّة بالذات كم ومعتدرا فماذا ارادوا ان ارادوا الاشياء المعروضة
 للقليات والبعديات كم قلنا بعضها متصل كالحركة وبعضها منفصل كالاب والابن والمتصلة
 لا يلزم ان يمتد بها محال لان القار لا يتقدر بغير القار وانما يتقدر بها متعلقاتها التي
 هي المسافة فان ارادوا بها هذا الممتد المتوهم فسلم انه كم ولكنه كم وهي ليس مقدارا قايما بشئ انما
 يتعرف به القليات والبعديات للاشياء ولا يلزم ان يكون حركة يكون هذا الممتد عارضا لها
 حتى يلزم قدمها وقدم محلها واثبتت عدم قرار هذا الممتد لغولان عدم قراره في التوهم مسلم لا حاجة
 الى الاثبات واما عدم قراره بحسب الخارج فلم يلزم من بياضه لانه فرع الوجود وقد ظهر حقيقة قول

الشراح انه دعوى من غير برهان وكذا حقيقة قول القرا بانغي اثبات انية الزمان من غير برهان
ثم ان الفلاسفة استدلو على وجود الزمان بثبوت القبلية والبعدية لاشياء في الواقع
فلا بد لها من معروض بالذات ثم قالوا بعد اثبات ان الزمان مع ما فيه موجود في الواقع دفعة
والواقع خارج عن جنس الاستداد والاستداد وفيه ثبات محض وسموه دهر اول هذا الاتناض
اوليس اذا كان في الواقع والدهر ثبات محض يكون الحكم بانفكاك المتقدم عن المتأخر خلا
الواقع فباي شيء ثبت وجود الزمان في الواقع واذا لم يتد الى الزمان الا بثبوت القبلية
والبعدية الانفكاكيتين اذا صارا غير واقعيين فلم يبق في اليد امر ثبت به الزمان وان تأملت فيما
تكونا عرفت ان قول الفلاسفة في الدهر حقيقة من القعاقع كما قال الامام الرازي وفتح قوله
ان المعقول من الزمان ما فيه القبلية والبعدية بالذات وهذا المعنى ان كان موجودا
فلا يوجد الا في المتغيرات مع ان المفارقات فيها تقدم بحسب الواقع هذا بنسب من تقرير قول
المكلمين وفيه تفصيل عرضا عنه مخافة الاطناب فاحفظه فانه ملحق عزيز وهما كلام جدلي ولك ان
تقول في توجيه عدم البرانية يمنع لزوم قدم المتحرك الشخصي ويجوز ان يكون الزمان غير قار ومركبا من
اجزاء بالفعل هي ايضا ازمنة فليفرض من آ الى ب جزء ومن ب الى ج جزء آخر وهكذا من
الاول الى الابد آ ب قائم بحركة جسم وهي من آ الى ب ايضا وب ج قائم بحركة جسم
آخر فالاول من آ الى ب والثاني من ب الى ج وحدث في آن آ وانعدم في آن ب
وحدث في هذا الآن ب ج وهكذا كما قال الشيخ في اتصال الحركتين الصادرتين عن متحرك
ان مجموع تلك الحركتين يجوز ان يكون متصلا واحدا بحيث ابتداء الاخرى مع انتهاء الاولى
ويكون بعض تلك الازمنة التي هي الاجزاء مع بعض البعض آخرتها وللحوادث الاخر ايضا
فحينئذ لا يلزم وجود جسم واحد بالشخص فان قيل ان الزمان شخص للحوادث فلو تجدد جسم
لدار قلنا المقدمات غير بنية وهذا احتمال ما بطلوه بهر ان قاطع وحلي هذا ينطبق قوله
من غير برهان عليه بلا مريه ولهذا النظر جواب حكى قتال هذا هو الكلام الجمل المتعلق بهذا
المقام وان استثبت التفصيل فعليك ببطاعة بحث الزمان من المطولات فان
ذلك ينفع بهذا المرام فانهم قوله وكذا دعوى الخ هذا على قياس ما مر فتذكر قيل ان دعوى لهم

متوقف على ثبوت انحصار المعدات في الاستعدادات المتعاقبة على المادة بتوار والصور
عليها وهو مما لم يقيم عليه دليل وسره يظهر بتفصيل ما اجله فنقول ان المعدات لو تسلسلت
متعاقبة يكون كلها حادثة وكل حادث مسبوق بمادة حادثة له قال الشارح في رسالته
المفوج لعلوم ان هذا لا يكاد يتم فان دلائل اثبات الهيولى مقدوحة بوجوه مفصلة في كتب
القوم وتصانيفهم هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المادة الماخوذة فيما مر عني قوله كل حادث
مسبوق بمادة ليس بمعنى الهيولى بل لا يراد بها الا ما يتحمل امكان الاحداث سواء كان نفسا
او جوهرا مجردا آخر لكن لما لاح لهم ان المجردات سوى النفس لا يتحمل الامكان للحوادث بدليل
سميح به فوافقوا بان المادة لا يكون مفارقة والنفس حادثة فلها مادة وهي الجسد والحوادث
حالة فيها والنفس مادة حادثة لها باحقيقة فان امكان حدوث الفرج والتمسك بالاشياء
لا يحلها الا النفس لكن لما كان حالتها بشرط تعلقها بالاجساد ربما حكموا بان مادتها هي انفسه
وتميل على ما قلنا اتفاق المشائين والاشراقيين في هذه المسألة مع ان الفرق الثاني ايدوا
للهيولى راسا فظهر ان لا ابتناء لهذه المسألة على اثبات الهيولى التي قد حست في رلايهما
فان قيل ان الاشراقيين قائلون بحدوث العالم كما مر فكيف يصحون هذه المسألة فانه
أهل الى التسلسل او القدم قلت المسألة في الحقيقة قائلة بان كل حادث زمانه
فله مادة والعالم على تقدير حدوثه ليس حادثا زمانيا فعند المشائين ان
كل حادث فهو زمانى وعند الاشراقيين ليس كذلك بل بعض الاحداث حوادث دهرية وفيه
ان دليل اثبات المادة من ضرورة امكانه وحال امكانه عام في الاحداث الزمانية والديه
كما استطاع عليه فانتظر واذا عرفت انها فلترجع الى تصويره فنقول ان الاحداث قبل حدوثه يمكن
واللازم الانقلاب والامكان امر وجودى فلا بد له من محل موجود والاحداث مع عدمه محال
وهو المعنى بالمادة وآورد عليه المتكلمون بمنع وجودية الامكان ان اريد به الذاتى ومنع
امكان الاحداث قبل وجوده ان اريد بالاستعدادى واجاب مشايخنا بغير اختيار كقولهم
اما تقرير الاختيار الاول فهو انه لا معنى بوجودية الامكان في الخارج ان نفسه موجود بل بمعنى
به انه امر واقعى ثابت لامر موجود فى الخارج ربما ادعوا بدانته هذه المقدمة وبما ثبت بان الامكان

المقيس الى الوجود هو اما بالذات او بالعرض اى وجود شئ في شئ او باى عبارة شئت
عبرت به كالبيان لمعرضه فهذا محتاج الى وجود شئ حين يوجد له شئ واما المقيس الى الوجود
بالذات هو وجود الشئ في نفسه فذلك الشئ ان كان متعلق بوجوده شيئا آخر فهو كما مر
ضرورة ان ذلك الشئ لو كان معدوما لا يمنع كون ذلك الشئ موجودا فيه او موجودا معه فان
لم يتعلق وجوده بشئ فهذا غير جائز حدوثه والا لكان امكانه قبل الحدوث قايما بنفسه لان
لا يتعلق بشئ من الموضوعات حتى يقوم بها قال شارح التجريد هذا موقوف على موجودية الامكان
اذ لو كان امرا اعتباريا كحاز قياسي قبل حدوثه باهية ذلك الحادث ولو ثبت ذلك ليقط المنع
من غير حاجته الى ذلك التفصيل وانت تعلم باعتراف ان لا ابتداء له على موجهية الامكان بل حاصل
ان امكان الحادث ليس عبارة الا عن صحة وجوده لشيئ او في شئ او مع شئ فان الواقع لولا
عن الوجود فكيف يحكم عليه بامكان الوجود وللبا بل ان يعود ويمنع موجودية الامكان
بهذا المعنى فان امكان المعدوم عبارة عن ابانة انه ان وجد ينتزع عنه العقل الامكان
كما اشار اليه من عنده علم الكتاب كتاب اسرار الصواب فتأمل بل له ان يقول ان المحصر
بين الوجوب وشقيقه عقلي وذلك لا يتم الا باخذه سلبا بسيطا وهو لا يقتضيه وجود شئ ثم قال
ذلك شارح على ان امكان وجود شئ لغيره انما يقتضيه امكان وجود ذلك لغيره لا وجوده بالفعل
بل قولك لو كان معدوما لا يمنع آه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما ممنوع وبشرط كونه معدوما
مسلم ولا يخفى عليك انه ان كان سلب موجودية الامكان فهذا غير وارد وان لم يسلم فالمنع
هو المنع الاول وليس ايرادا بعد ايراد وتحقيق كلامهم في هذا المقام ان الامكان سلب بسيط
فليس سلب ثبوت ضرورة الوجود والعدم لان هذا السلب قد يصدق بانتفاء الموضوع فلو كان
هذا السلب مكانا لزم كون المنع مكانا بل الامكان سلب لضرورة اتي هي جهة القضية ففيه
عقد موجب وسالب ولا بد له من مصداق يمكن عنده هذه النسبة المكيفة بالامكان ومصادرها
ليس الا لشيئ الصالح للوجود والعدم وهذه الصلاحية وان كانت انتزاعية لا بد له من محل
موجود واذ ليس احداث موجودا فهو لا شئ فإى شئ يتصف بهذا الصلوح ولا بد ان يكون
له نحو يتعلق بالحادث وهو المادة فالمادة ممكن لها ان يوجد كحادث لها فله عقل ان يحكم

س
الامكان
الجائز

على الاحداث باسكان وجوده في نفسه وواقعيته هذا الحكم لاتصاف المادة باسكان وجودها
 لها وفيها فهذا الاسكان له اعتباران اعتبار انه اسكان وجود الاحداث فيوصف به الاحداث
 ويقال له الاسكان الذاتي ويوصف به المادة ويقال له الاسكان الاستعدادي واما
 الاستعداد الذي يجعلونه كيفيته موجودة فاشياء مشكل والقدر الذي كانت لاثبات المطلوب
 هذا الذي ذكره في الكلام عرض عريض والذي ذكر خلاصة التحقيق ولا يرد عليه ما اوردوا لكن
 يرد عليه انه يجوز ان يكون مصداق هذا الاسكان الماهية الثابتة في علم الله تعالى عز وجل وهذا
 لا يراو يقضي تفضيلاً وبسطاً لا يتحمل المقام ذكره وانت ان تأملت فيما تلونا لا تشك ان البيان
 المذكور كما يجري في الاحداث الزمانية يجري في الاحداث الدهرية فان الاحداث الدهرية يمكن
 قبل وجوده والا لزم الانقلاب كما ان الاحداث الزمانية يمكن قبل وجوده فافهم وحفظ فانه
 لمحق شريف واما تقرير اختيار الاسكان الاستعدادي فهو ان الاحداث لا يرتبط بالقديم فلا بد من
 حوادث متعاقبة ويحصل سببها حالات مقربة الى قبول الفيض وتلك الحالات هي الاستعدادات
 ولا بد لها من محل فيه اسكان الاحداث وربما ينبغي هنا على موجودية الاستعداد فيمنع وجباة يؤخذ
 اعم من الوجود في الخارج وتقريره على ما في الحاشية القديمة انه متى حدث الشيء فلا بد هناك
 من تغير وليس ذلك من جانب الفاعل فهو ان من جانب المعلوم واذا التغير في المعلوم
 الصورت محال فلا بد من امر آخر يكون فيه حاصل واخترض الشارح بان التغير من جانب الفاعل
 لا بان يتبدل ذاته او صفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلاً له سبب انضمام امر حادث اليه
 كوضع معين يكون هو مع علة تامة للحدث من غير ان يسبقه مادة مستعدة لهذا من قبل
 المتكلمين ولكن حزب الخصم ادعوا ضرورة ثبوت استعداد على تقدير حدوث الزمان كما هو فيما
 نحن فيه فان المعدات غير متناهية وذلك مستلزم للزمان واما على تقدير حدوث العالم بالامر
 فيكون كلمة معدوما في الواقع ثم يحدث فكيف يصح دعوى البه نته وهذا بعد التمام ايضا لا يتم لانه
 لو سلم ثبوت المادة لكل حادث فلا نسلم قديمها وقولهم والا لزم وجود امور غير متناهية قلنا ان يريد
 تسلسل المواد المجتمعة معا فلا نسلم لزومه وان ارى غير ذلك فلا نسلم استحالة تفصيله ان الذي ثبت
 بالدليل ليس الا انه لا بد من حامل الاسكان للاحداث ويجوز ان يكون ذلك حامل حادثا

حامل الحادث ولهذا الحامل حامل آخر موجود سابق عليه بعد حدوث هذا الحامل كما ليدن فانه مادة
 النفس والعدمت وسبقه النفس فانه لا يلزم اجتماعها مع المحمول فانها ليست الا علة معدة
 لاستعداد الحادث وهو النفس ولم يقيم دليل على اتناع بقا المعلوم بدون هذه العلة ثم النفس
 يجوز ان يكون مادة ليدن وهكذا والجواب بان المواد لا تخلو من ان تكون اما صورا او عرضا
 وهذه يجتمع مع محالها واما جسد او هو اما صور جسمية محضة كما هو راي غير ارسطو واما مشتمل على
 الهيولى كما هو رايه ولا يخفى ان مادة لا يصح ان يكون جسما آخر فان جسما لما يكون مادة جسم
 واما مجردة والمجردة لا تكون مادة بجسمانية شتى على دعاوى ولا بنية عليها فانه لما جاز
 كون الجوهرا جسماني هو الجسد مادة لا مرد حافي وهو النفس فلا مانع من انعكاس فان قلت
 لما ثبت لزوم مادة لحدوث كل حادث موجودة سابقة عليه فلا بد من استعداد يتأخر حدوث
 الاحداث والا فليس ولي ان يحدث فيها من ان يحدث في غير ما وحامل الاستعداد هو الهيولى
 الا دلت سوا ذلك ان هو الجسم او جز منه قلنا غير مسلم تلك المقدمات فان الاستعداد
 لما كان موجودا في الخارج كما هو مذهب الخصم فلا يخلو قوله حامل الاستعداد هو الهيولى من
 ان يراد ان ذلك الامر الموجود في الخارج لا يعرض بشئ الا للهيولى وما يتعلق بها فلا نسلم
 ذلك لانه دعوى من غير برهان عليها ان اريد ما يتعلق بالهيولى او لا كما عراضها
 وصورها وان اريد اعم من ان يتعلق بها او بما يتعلق بها فبعد التسليم لا ضرورة وان خلا عن تلك
 الامة فلا بد من التبيين وتبينها الجواب تامل فان احداث كما يلزم لوجوده مادة كذلك
 بعد احداث فاذا فرض انعدام مادة كالجسد مثلا فلا بد لعددها من مادة فيكون هذه المادة
 مجتمعة مع العدم والعدم نفسه مجتمعة مع النفس فيجتمع معها ايضا وهكذا ذلك ان تقول ان
 حائل عدم شئ لا بد من استعداده فيه والا فوجوده مع ذلك اتفاقي لوجودات ساير الاتفاقيات
 فكونه مادة ليس ولي من مادته غيره واذا كان فيه استعداد العدم فهو استعداد علة معدة
 والمتقرر في مقامه ان الاعداد لا يستند الا الى اعدام العلل للوجود ولا شبهة في ان الاستعداد
 ليس عدما لواحد من علل الوجود وفيه نظر فانه يجوز ان يكون عدم الاستعداد من علل الوجود
 فيكون الاستعداد مانعا ووجود المانع وخیل في عدم ما هو مانع له كما صرحوا به وتعلل مراد قوله

ان الاعدام ليستند الى الاعدام ان الاعدام لا يستند الا الى نقايض حائل وجودها تلك الاعدام
 اعدام له قوجه التامل ان بعد تسليم اجتماع وجودات المواد لا تسلم ترتيبها فاعلم هذا قد انتقل كلامهم
 عن منع الاجتماع الى منع الترتيب وكان المطلوب اثباتها لتعل بعد ثبوت المادة لكل حادث
 يلزم قدم شخص ما من أشخاص المواد لانه يلزم عدم تناهي المواد فكل مادة لمادة فكل من
 المواد سلسلة من قوابل ومقبولات والقابل يحجب وجوده مع المقبول فلهذا اجتماع المواد
 واما الترتيب فلانه تسلسل القوابل والمقبولات والقابل حلة للمقبول فلهذا الترتيب
 قائل فانه لمحق غريب قوله الاول باختصار الشق الاول آه هذا الجواب مبني على ان
 امكان الازلية وازلية الاسكان ليسا بمتلازمين فان الجزر من الازل واحد وشاها
 ازل امكاناتها والالزام الانقلاب وليست يمكن الازلية فان قلت ان اريد هناك تلك
 الامور خصوصياتها فالتفارق بين ازلية الاسكان وامكان الازلية مسلم لكن المطلوب
 اعم يعني اذلية الاسكان وامكان الازلية مقيسان الى شئ اعم من ان يكون بخصوصيتها
 او بطبيعتها وتلك الامور ممكن اذليتها بالنظر الى طبيعتها فان طبيعة الجزر الممكن ان يحدث
 بتعاقب الافراد فطبيعة اذليته وان كانت اخصوصيات ليست باذلية كما قال انحصار
 في المعدات والصور النوعية وان قيسا الى اخصوصيات فلا ينفع في هذا المقام فانه لا يلزم من عدم
 امكان الازلية على هذا التقدير الاعدام اذلية ذلك اخصوص لا عدم اذلية الطبيعة وان اريد طبيعتها
 فغير مسلم قلت الجيب مانع فله ان يقول يجوز ان يكونا غير متلازمين كما في اخصوصيات هذا
 على طريق التنزل وهما جواب آخر نعم ان اخرج ذلك مخرج الاستدلال فله وجه لا يقال حدوث
 يابى القدم لانه منات له قايين الوجه لانه ان قيس الى اخصوص مادة قال قول قوله ليس نافع
 وان قيس الى الطبيعة فلا خفاء في صحته وقال السيد قدس سره الشريف الى الملازمه بين
 اذلية الاسكان وامكان الازلية فقال في شرح المواقف ان امكان الشئ اذا كان مستمرا
 في الازل لم يكن هو في حد ذاته مانعا من قبول الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم
 منعه من قبول الوجود مستمرا في جميع اجزائه لادل فاذا نظر الى ذاته من حيث هو هو لم يمنع
 من اتصافه بالوجود في شئ من اجزاء الازل بل جاز اتصافه به في كل جزء منها لا بد لا فقط

بل معاً ايضاً وجواناً تصاف به في كل جز منها معاً هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع
اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فان لم يستلزم الامكان مستلزماً لامكان الازلية واستلزام مكانها
لازلية الامكان امر واضح فبينها تلازم واعتراض عليه شارح التجريد بان قوله لا بد لا فقط
بل وسعاً ايضاً ممنوع وقصده الشئ في الموفق العلوم بانه ان اراد المستدل من الاتصاف
بالوجود في شئ منها ان ذاته لا يمنع في جزء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة
بان يكون قوله في شئ منها مستلماً بعدم المنع فيكون معناه لا يمنع في شئ من اجزاء الازل
فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه عن الوجود الازل وهو امكان الازلية وان
اراد انه في ذاته لا يمنع عن الوجود في شئ من اجزاء الازل بان يكون قوله في شئ منها مستلماً
بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان
وجوده في كل جز من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم ان يكون وجوده الازلي ممكناً هذا كلامه و
حاصل ايراد الاول ان امكان الازلية عبارة عن كون الوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
ممكناً وازلية الامكان عبارة عن كون الشئ في الازل ممكناً وجوده المطلق سواء كان ازلياً
اولاً يزلها ولا يخاف في انه ان فرض في الازل استمرار امكان طبيعة الوجود المطلقة في
جميع اجزاء الازل ونظر الى ذات الممكن من حيث هي هي لا يستلزم عدم اباها عن الاتصاف
بتلك الطبيعة في جميع اجزاء الازل فانه يجوز ان لا يكون لتلك الذات الوجود فيما لا يزال
في الازل فلو ادعى عدم الابد من حيث هو عن الاتصاف بالوجود في جميع اجزاء الازل
فيقول للملازمة ان امكان الشئ اذا كان مستمراً الى ان ازلية الامكان مستلزماً لامكان
الازلية ولا فرق الا بالاجال والتفصيل ومن ادعى عدم الملازمة كيف يسلم صحة تفصيلها
فما سواسيان فيلخص ان الشئ في الحقيقة مانع على الملازمة على تقدير ارادة الاستمرار وسلم
وامنع لزوم المطلوب منه على تقدير ارسال الوجود فلا يرد انه لو كان مصادرة كان لشكل الاول
ايضاً مصادرة المنع على النتيجة خارج عن قانون التوجيه وانرفع ما يقال انه ان اريد ان ذاته لا يمنع
عن الوجود في شئ من اجزاء الازل اعم من جواز التحقق على سبيل الدوام والاستمرار فالمصادرة
غير لازمة وقد وقع هذا الايراد واضح وآما قوله ولو سلم فلا يظهر له وجه صحة على ذلك التقدير فانه

ان کا کہ سلیمان وجودہ فی کل جزو من اجزاء الازل ای علی سبیل الاجتماع کما ہوا لما خور
 فی الاستدلال فقد لزم منہ امکان الازلیۃ الیس لازلیۃ الاتصاف الماہیۃ بالوجود فی
 جمیع اجزاء الازل و امکانہا فکانہ مانظر الی قولہ بل و سہا ایضاً ثم المراد بقولہ لا بد لا فقط
 ان ذاتہ لم یمنع من اتصافہا بالوجود فی شئی من الازل بل جاز اتصافہا فی کل جزو منہ بان
 یکون ذاتہ متصفۃ فی کل جزو منہ کما فی المحصورۃ و حاصلہ کحافظ عدم الاجتماع فخرج المشکان
 عدم المنع من الوجود اذا کان مستمرا فی الازل فاذا نظر اسے ذاتہ بما ہی ہی لم یمنع
 من الاتصاف فی شئی من الازل بل جاز الاتصاف فی کل جزو منہ فہذا
 الاتصاف اما بطریق کحافظ عدم الاجتماع اوعی طریق تحقق الاجتماع
 والاول فقط غیر لازم بل و سہا ایضاً فی لا یروا المنع علی قولہ لا بد لا فقط فانہ یفہم منہ ان جواز
 البدیۃ ضروری فان قلت فعلی ہذا قد بقی احتمال عدم الاجتماع قلت لیس یہنا ابطال الاحتمال
 اذا المقصود ان جواز اتصاف الماہیۃ بالوجود فی کل جزو من اجزاء الازل مع المیعۃ ثابت و فیہ
 المطلوب و اعلم ان الازلیۃ لہا معنیان کون شئی مستمرا فی جمیع الادمۃ الماضیۃ و کون الشئی
 ماشم رایۃ عدم السابق فی الواقع کالزمان عند خصم و لا یبعد ان یرید السید قدس سرہ المعنی
 الثانی و صور الدلیل علی صورۃ الاول لما اشتبہا لا وہام بہ لیتقیس علیہ ہذا المعنی فعلی ہذا یورد
 فی سند المنع من ان امکان عدم الزمان مستمر مع عدم امکان استمرار عدم اذ تحققہ متمنع فی
 ذلک الوقت لا یخلو عن شئی فان ازلیۃ الزمان مستمر بالمعنی الذی مر قائل فیہ قال الشارح
 کیف صدر ہذا الکلام منہ مع تصریح فی مواضع من کتبہ بان ماہیۃ الزمان تقتضی لذاتہا عدم اجتماع
 اجزائها و تقدم بعضها علی بعض اذ بناء علی ہذا یلزم امکان وجود کل من تلك الاجزاء فی الازل
 نظر الی ذاتہا و ہذا و ارد ان کان السید اخذ التبعی بالنسبۃ الی خصوصیات ایضاً کما مر و الا
 فغیر وار و الیس الزمان عند الخصم ازلیا مع اجزاء متفقہ ہذا اذا کان غرض اشد نقض المدعی
 وان کان المقصود نقض الدلیل قیام بلاشبہۃ فانہ لا فارق فی جریان الدلیل فی صورۃ
 الخصوصیات و غیر ہا بل نقول ان ازلیۃ الزمان عند افلاسفۃ ازلیۃ و ہرۃ و الزمان بتصل
 موجود فی الدہر بلا سبقتہ عدم علیہ و لا سبقتہ عدم علی جزو من اجزاء فالزمان و اجزائہ ازلی

فلا نقض على المدعى ولا على الدليل وأن اورد النقض على الدليل باعتبار الازلية الزمانية بان
مكان بحر مستمر في كل جز من اجزاء الزمان الى الآخر قلنا ان يقول امكان وجوده امكان وجوده
الدهرى مستمر ووجوده الدهرى وامكان وجوده الزمانى فغير متحقق أصلا فضلا عن استمراره لان
وجوده الزمانى محال فوجوده محال ووجوده الدهرى مستمر وعلى سبيل التنزل يجوز ان يكون
ذلك لتصریح اقتضا للقوم وفى القربا بغية ان منع كون امكان وجوده الازلى فى الازل
فلا مجال لمنع كون امكان وجوده اللائز الى فى الازل على ما سبق ان امكان الاحداث فى الازل
والا يلزم الا انقلاب تحينئذ للمستدل ان يقول الكلام فى علة وجود الاحداث فاذا تحقق جميع ما لا بد منه
لهذا الوجود فى الازل ولا شك ان امكانه ايضا يستحقق فيه كما بين يجب ان يتحقق الاحداث فى الازل
فيلزم قدم الاحداث والا يلزم التخلف وهذا مما لا توجيه له فان حاصل كلامنا لم يجب ليس الا
منع امتناع التخلف عن العلة التامة مستندا بجواز امتناع الوجود الازلى للممكن فلا يتحقق التبعة فتقوله
فنجح للمستدل آه ساقط والتفصيل ان المستدل قال بوجوب المعلول عند وجود العلة التامة وبني
عليه دليله على قدم العالم فان اراد انه يجب وجوده اذا تم علة سوا وكان وجوده معها او تاخر عنها
فما حصل المسألة لا يدسن الوجوب فهذا وان لم يكن مدعا فلا ينفعه فى هذا المقام فى الدليل على القدم
فان اراد ان كلما وجدت العلة وجد المعلول بالوجوب فهو مطالب ببيانه واما ما قال فى بيانه من
انه ان لم يجب معها فلسفرض وجود المعلول معه فى وقت آخر فلا يخلو وجوده فى ذلك الوقت
ان كان لا مرا وجد فى الزمان الاول بل حدث الآن فامتت العلة ههنا وان لم يكن بحدوث امر
يلزم ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لان المرجح ليس الا العلة فغير تام فان المعلول يجوز ان يكون
مجاوعة مع العلة الازلية كما هو المفروض فيما نحن فيه محالة فلم يلزم الترجيح بل المرجح فان العلة ليست
الا للوجود واما الازلية فلا نفى الحقيقة ابدأ بالموجب للسند لاظهار الخلل فى استدلال الخصم على دعوى امتناع
التخلف يوجب لهذا زيادة بيان ان شأنا قد قلنا ان الامكان فى الازل ان كان مالا بد منه
فترض حده خلف فالمنع فى غير موضعه وان لم يكن منه فما لا يتظار قلت الانتظار لعدم سعة المعلول
الازلية ليس اذا فرض ان الفيض التام افاض جسمانى داخل الفلك الاظم وليكن فلك البروج فليس
لاحد ان يقول لم افاض مثل هذا الجسم ولم يفيض جسم قطره ضعف قطر الفلك الا اعظم فان جوف

الملك الاعظم لا يسمع كذلك لمعلول لم يسمع الازلية فان قلت مجيبا عما في القرا باغية قد كان الكلام في وجود الممكن مطلقا من غير تقييده بكونه في الازل او اللا يزال فتحقق اسكان الوجود اللا يزال لا يجدي لان المستدل ما اخذه في الدليل قلت ليس مكان الوجود فيما لا يزال مستلزما لا مكان وجوده مطلقا واذ كان اسكان الوجود الغير المقيد بهما او المقيد بهما متحققا في الازل فيخرج الكلام الى الآخر كما قد فصل فيها فان قلت مراد القائل الدخول على التحرير الذي وقع فيها وما قلت جواب آخر واقع لهذا التوجيه لا توجيه لما وقع فيها قلنا كلاما بل صرح في الحاشية المتعلقة على تلك الحاشية من الحاشي انما لا نريد بوجود احداث الوجود وادخالات وهو اللا يزال بل الوجود الذي هو ثابت لهذا الممكن المفروض حدوثا عندنا فيكون معنى قوله وجود احداث وجود احداث عندنا وعلى هذا قس معنى قوله ولا مجال لمنع كون اسكان وجوده اللا يزال الى آه على ان الجواب عن ايراد بحيث يختلف ايراد ايا مثل الاول ليس في الحقيقة جوابا باخر فقد ظهر ان هذا الالزام على الحاشية القرا باغية فينبني على النقلة عما اراده المحشي فان قلت اراد القائل بالوجود المطلق الوجود المطلق من حيث العموم والاطلاق فلا يستلزم ذلك هذا قلنا كان القائل مجيبا عما في القرا باغية فقد اخذ جانب المجيب فوجب عليه حفظا في كلامه فيجب عليه حفظا اخذه في الدليل ليس الوجود الذي للممكن من غير تقييد كما هو الظاهر ولو قيل اخذه في الدليل بقيدا بالعموم فخرج حاصله ان علم الوجود المقيد بالعموم اما قديم او حادث الى الآخر فاجيب بانه في الازل غير ممكن فما في القرا باغية في غير موضع فلقرا باغى ان يقول ان اسكان ذلك لوجودا ما متحقق فيما لا يزال او لا الاول يستلزم تحققه في الازل لا امتناع الانقلاب واذ ثبت هذا انجز الكلام الى آخر ما فصل سابقا والثاني يستلزم ان يرتفع اسكان ذلك الوجود اساسا للزوم الانقلاب على تقدير تحققه في الازل فهو اما متنع فطلب العلوية في غير موضع ولئن كان في موضعه فلا يلزم الا قدم المتنع وهو مما لا يدعيه الخصم ولا ينفذ ايضا فان قدم المتنع اظهر بطلانا عند كل عاقل واما واجب فهو ايضا باطل بطل ما مر قائل ولئن تنزلنا عن جميع ذلك فنقول هذا التوجيه مما لا يرضى به المتكلم فانه حال هذه الالادة على ما سبق وقلل فيما سبق وفي قوله وجود ممكن ما في كونه موجودا مطلقا من غير تقييد ذلك الوجود بكونه اذليا او فيما لا يزال حتى يكتم له يد على الوجه المذكور فافهم فانه سيظهر فايدته ولا يخفى انه غير مطابق لذلك توجيه

اللهم الا ان يتكلف بالرد الذي يات على عليك فذلك ان ما اورده ذلك القائل ثانيا عليها بهذا الوجه وبهذا
 فرض تحقق جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي في الازل انما يستلزم كون احداث في الازل موجودا
 بالوجود اللايزالي وهو غير محال بل هو واقع ضرورة ان الموجود في يوم الجمعة يمتص في يوم الخميس يكون
 يوم الجمعة والمحال كون احداث في الازل موجودا بالوجود اللايزالي وهو غير لازم وليس المراد
 يكون وجود احداث ممكن في الازل الا انه ممكن ان يتحقق فيما لا يزال بناء الفاسد على مشقة نشأ
 الغفول عما اراد ذلك المحشي القرا باغنى فان قلت ما في القرا باغية غير صحيح فانه وان فرض مكان
 الوجود اللايزالي في الاول لكن لا يستلزم اذلية احداث مع العلة فانه يجوز ان ترجح ارادة
 الفاعل التامة الارادة بحيث لا يتخلف مراده من حيث الارادة فيجوز ان يريد وجوده
 فيما لا يزال ولا يلزم التخلف فان التخلف ليس لا على تقدير الازلية فانه قد تخلف عن اجته
 التي اراد المراد وجوده بتلك اجته فانه اراد ان يوجد فيما لا يزال فكلنا هذا وجه آخر من اجواب
 هو الوجه الثاني فانه ما تعرض للمجيب بالارادة وليس في كلامه اياما الى ذلك ايضا فيكون هذا
 الوجه من اجواب هو الوجه الثاني الآتي اللهم الا بتغارا الاستناد اعتبارا وهذا لا يقضي الى تعدد
 الاجوبة وسيجي تفصيل هذا الشارح تعالى فيجئنا الاقرب ما مر ثم علم ان الشارح اورده في رسالته
 المتوفى العلوم في رد دليلهم جوابين احدهما ما مر ههنا وهو حديث الالادة والثاني القول بحدوث
 التعلق وهو الذي سيجي في دليل الوجه الثاني وما تعرض للجواب الذي مر هو الوجه الاول ولا يتوهم
 ان المقصود من هذا الجواب هو الجواب الذي في تلك الرسالة فانه في صدور الباطل ههنا وفي صدور
 القبول هناك اى في الرسالة اللهم الا ان يقال ان الجوابين متحدان ومتفرقان في الاستناد
 ولذلك دفع التفاد في الرد والقبول قوله وآت تعلم انه لما فرض انه ههنا مقاما الاول ان
 الامكان ما لا بد منه وحينئذ لا سبيل لبساطة العلة التامة ههنا والثاني في صحة فنتشر في الاول
 فنقول عبارة الكتاب ناظرة الى دخول الامكان في العطل ويوافقه ما اشتهر من تقدم الامكان
 يقال امكن فوجد لا محتاج فاوجده الموجد بعد ما اوجبه فوجد وحينئذ يلزم المحذور الذي مر فحاولوا
 في التفصيص عنه بان الامكان منظور اليه في جانب المعلول لانه من بتمتات المعلولية فما لم يكن معلولا
 مكنا لم يوجد فيه ان فيه اعترافا بتركب العلة التامة فان مقومات المعلول من العطل وايضا

هذه المقررات مشعرة بان الامكان من علل لوجوده سواء كان في جانب المعلوم او لا وعلته الوجود
 غير الفاعل جزو من العلة التامة فاما المقررين المقر قال الشيخ في الحواشي القديمة المتعلقة
 بشرح التجريد ان العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فلا احتياج والامكان وما يساويها من وجود
 او لا ومفروغ عنها عند هذا النظر فيحتاج الى ما هذه العبارة الى ما هذا الاشياء فكانه قيل
 ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك الاشياء وهذا المعنى فما ينساق اليه الذهن من غير كلفة وقال بعض
 اجله المتأخرين ان الامكان من الامور لا تنزاعية التي من الامور العقلية لا توجد في نفس الامر
 فان الامكان ليس لاكون شي بمسب مرتبة ذات بحيث لا يقتضي الوجود والعدم فذات الممكن هي حيث
 هي هي مطابق لسلب ضرورة من الطرفين والصادر عن الفاعل هو ذات المعلوم فقط واما ان كان
 فمستتر كالمباينة من العلة فان المعلوم بالممكن مباينة من العلة لم يصدر عنها مع اننا نعلم ضرورة
 ان الفاعل ما فعل الا ذات المعلوم او وجوده على اختلاف القولين وتلك الامور من لوازم
 المعلوم وكلا القولين لا يرفع التشكيك بحسب ظاهر المقال الاول فانه يشبه المنازعة اللغوية
 فانه فسر العلة بما هو غير الاحتياج وما سبق على الاحتياج ومحتاج اليه وحينئذ لا شبهة في ان دفاع
 لزوم المحذور وهو نفى البساطة وليس الكلام في تفسير دون تفسير وانما الكلام فيما يتوقف عليه المعلوم
 ومعنى التوقف انه امر يصح الاستبعاد بالقدر معلوم بل هو يدعي عند الاحتياج واذا كان الاحتياج
 ونحوه ما يتوقف عليه وجود المعلوم او ذاته فما يوجد البساطة في العلة فان قلت ان الشرح
 مرادهم ببساطة العلة التامة ببساطة العلة التي هي غير الامكان ونحوه قلنا فيكون تخصيصا في القواعد
 واما الثاني فلان ظاهرة الاستدلال وهو غير ذات فانه ان اراد بقوله ان الامكان لا يوجد
 في نفس الامر انه من الاختراعات التي يتعلمنا اياها فقط بطلانه وان اراد انه ليس له هوية
 سوى هوية الممكن فمسلّم لكن لا شك ان هذا غير ذات فيما نحن بصدده فان علم المعلوم لا
 لذاته هو عين ذاته بلا تغاير من جهة من الجهات كما هو مقرر عند هذا الجليل القدر وامكانه من
 شرايط ايجاد المعلوم الثاني كما قال الشيخ في الاشارات ونحوه لمحقق في شرحها فاذا كان الامكان
 والعلم مما يخل في العلة مع كونها لا هوية لها سوى الممكن والعالم ويكون لها جهات العلية فما
 المانع من ان يدخل الامكان فيماله الامكان مع وجود معنى الاستبعاد وان كان نقضا

انه نيليا بقولهم ان الامكان من الشرائط و باقى الكلام فى حيز الاستناد فلا يكشفت عن رفع
 المشبهة عما عمن التشكيك فان تقدم الامكان والايجاب مسلم فان قلت ان الامكان من
 صفات الممكن المتقرر اما مطلقا او للتمقرر فى الخارج سواء كان ماهية الممكن حاملة له او مادية
 كما هو المشروح فى اسفار المتأخرين فكيف يتقدم على الوجود فان قلت فما معنى قولهم امكان
 المعدوم المطلق او الخارجى قلنا معناه ان وجد تصف به فان قلت فما معنى قولهم ان الممكن
 تصف به فوجد قلنا معناه ان الماهية الامكانية تصف بالوجود بعد ما تصف بالامكان
 بعدية عقلية قلت هذا ايضا غير دات اما ^عاولا فلان كون الامكان من الصفات الثابتة
 للممكن المتقرر غير ظاهرى فان الانسان المعدوم بعد الفرض من الازل الى الابد من الاعيان
 والاذان متصف بالامكان وتوكل ان معناه ان وجد آه ان اردت ان ماهية الامكان
 التعليق فقد ثبت انه لا يقتضيه الموصوف الموجود وان اردت ان جهة الامكان واخويرة تخلص
 عنها الماهيات اذا كانت معدومة وانما تصف به عند الوجود فلا خفاء فى ضعفه فان الامكان
 لا يقتضيه وجود الموصوف فحقيقة ليس ضرورة العدم والوجود وليس ضرورى الوجود والعدم
 فهو ليس بضرورىهما وهو الذى هو حقيقة الامكان فان احصر فى المواد الثلاث عقلى كما هو المشهور
 عندهم واذا فسر بتفسير آخر يصير النزاع لفظيا فان قلت نبوت شئ بشئ يقتضيه وجود المثبت له قلنا
 القضية المنعقدة من الامكان اما موجبة سالبة لمحمول او سالبة حالها حال لقضايا التى محمولها
 تنافى الوجود فلما يجاب به هناك يجاب به ههنا واما ثانيا فلانه لا يفهم من البعدية الا البعدية بالذات
 فما ارتفع التشكيك فالقول الفصيل ان العقل لا ينقبض عن تجويز ان يصدر من الغافل
 بهية صرفة بلا اشتراط شئ لانها يطبعها الاتاني الاضافة من اتى مفيض كان واذا قد تحقق
 ان الواجب تعالى مفيض محض لا يبعد ان يتحقق بنفسها بافاضة تعالى والامكان اعتبار
 الماهية مصداق ذات الممكن فليس فى حقيقة شئ آخر هو الامكان ومنه موهبة من حيث انه مفهوم
 سلبى وان كان غير الممكن لكونه امرا وجوبيا كالا انسان مثلا لكن لا شك فى ان الامكان ان
 عده من الوجود فباستمرار مصداقه ومصداقه ليس لانفس الممكن وتقسيمه لا يصلح الدخول فى العطل
 واما قوله الممكن فوجد آه فهو يشبه ان يكون من قبيل ما مر فى الحدوث الذاتى من انه نحو آخر من

من التقدم سوى التقدمات الخمس المشهورة وان لم يكن نحو آخر بل يكون من التقدم بالذات
الذي هو منحصري التقدم بالعلية والطبع فلا يخلص فهذا ان اراد ذاك المحققان فيها وعبارة
المحقق الثاني صريح فيه وعبارة المحقق الاول يتجمله بعد التاميل وان قال قائل لاحد ان يمنع
تقدم الامكان على الوجود فيعرض عليهم قول الشيخ في المحدث الذاتي فانه كما يدل على تقدم العدم
يدل على تقدم الامكان كما مر هذا ويعد في الكلام كلام فافهم ولكنه حقيقة الامر واضحة عند الانظار
والثواب وتلك تقول ان الامكان مالا بد منه في قول الشيخ معناه انه من ضرورياته و
لوازمه واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم فانتهى العلة التامة في الازل فنقول بعيد من العبارة
فان مالا بد منه من اول الكلام الى آخره بمعنى العلة فاخرج هذه العبارة عن ذلك المتكلم
لا يفهم لاسيما عند فقدان القرابين واما المقام الثاني فنقول ان الجواب غير مطابق للسؤال
تفصيله ان المحجب كان قد منع استحالة التحلف بتجوز استحالة المعلول في الازل والذي
اعترض عليه هو ان الامكان غير متحقق على هذا التقدير في الازل فلم يتحقق العلة التامة فيه
هذا خلف وهذا مالا توجه له كيف دلا اثر ولا عين في كلام المحجب لان الامكان غير متحقق في
الازل وان ادعى من عند نفسه بان هذا الجواب موقوف على عدم تحقق الامكان الذي من
اللازم او من العلة في الازل فظاهر خفاؤه فان المحجب ما قال الا ان وجوده غير ممكن
في الازل وحاصله منع امكان الوجود الازلي لا منع امكان الوجود المطلق وما كان الكلام
في الوجود الازلي بل في الوجود والذي للمعلول ولو كان كلامه في الوجود الازلي فلا حاجة الى
الاستدلال فان الازلية ثابتة حينئذ بل حصل كلام المستدل ان الوجود الذي للعالم ما يستند
الى القديم فقد تم المطلوب واما مستند الى حادث وهو باطل فاجاب المحجب بان وجود ذلك
مستند الى القديم منع امتناع التحلف بتجوز استحالة الوجود في الازل فهو لم ينفع الامكان فيجوز
ان يكون ممكنا في الازل وليتزم التحلف وليس في هذا النظر الى تعلق الارادة بالوجود الازلي
واللا يزل فيفترق من الوجه الثاني الآتي من هذا الوجه والتأخير ان المعلول ليس في طبعه
المصاحبة مع العلة دلا للامصاحبة وكذا ليس في طبائع افاضة المفيض افاضة القدم وكما
بل المعلول في نفسه ذو طبيعة فاقرة فيفتقر الى ان يفيضه مفيض المفيض لا يمنع له الا افاضة

واما التقدم والحدوث والمصاحبة واللامصاحبة فليس فيها صنع من الفاعل واذا تم جهات
 الاقضية فيفيض المعلول منه بحسب سعة مادته وضيق سخنة فان كان الفاعل اتمام قدره للمعلول
 مما يقبل التقدم لسعة مادته وسخنة يكون قد راي كما هو عند الخصم وان كان المعلول ما ياتي بطبيعة تقدم
 والا لانه فيفيض منه بحسب طاقته لا يكلف احد نفسا الا وسعها ولعلك تقول يشبه ان يكون هذا
 المنع من المكبرات ليس طبائع الافلاك بل الاجسام مطلقا والعقول والنفوس غير آتية بل تقدم
 فانها عند العقل يصحح كماله يجوز ان يكون حديثة يجوز ان يكون قديمة واما بعض الاعراض فانها قد تاتي
 التقدم كما مر لكن لا يصلح للوساطة في صدور الجواهر فانها لا بد لها من محال فللمحال علة غير متمسكة
 الدليل وسقط المنع فان قلت من ابطال السند لا يبطل المنع قلنا ربما يكون محط الفائدة السند
 كما اذا كانت المقدمة لمنومة واضحة في نفسها فليس لاحد ان يمنع بدون ان يبدأ احتمالا فاذا
 وبره فابطل فيكون هذا الابطال نافعا لان المنع ما ساع له المنع الا باعداد ذلك الاحتمال
 لذلك للمانع للمنع فاذا ارتفع من البين ارتفع المنع من البين وعلى التنزل ابطال السند المساوي
 نافع بلا شبهة ولما وقع في الكتب ابطال غير المتساوي ايضا كما سيحكي من الشارح في غير موضع منه
 الكلام في الوجه الثاني ومنه الكلام في الرابع فانظره لا بد ان نعم المساواة من المساواة في
 الواقع او في نظر المانع فتأمل فنقول كلاما يستدل من عنده علم الكتاب بكتاب اسرار الحكمة و
 الصواب في كتبه بيان واضح فلتشتغل بذكر بعض منها فان المقام لا يحتمل البسط فنقول اقام ذلك
 الراشح في العلم على حدوث العالم دليلا والا على هذا الطلب لطلب وتذكر اول مقدمات الآولى ان
 وجود الواجب عينه الثانية انه لا يمكن حصول الماهية الواجبة التي هي الوجود البحت والحصل
 المحض في الذهن سواء كان عالميا كالعقول المفارقة او سا فلانها كالنفوس لناطقرة لا يتصور
 العلم المتعلق بكنهه الواجب تعالى الارشامى لا منا ولا من الشواهي وهذه المقدمة مرتبة على
 السابقة والثالثة ان التقدم منه زمني وهو تقدم احد الشاين على الآخر بواسطة الزمان
 كتقدم موسى على عيسى على نبيا وعليها الصلوة والسلام ومنه دهرى والدهر عبارة عن حاق
 الواقع المعبر بنفس الامر وسيجي انشاء الله تعالى تفصيله فيما يتعلق به فالتقدم الدهرى عبارة عن
 تقدم احد الشاين على الآخر فقدما انفكا كيانا في الواقع كتقدم عدم العالم عليه على تقدير حدوثه

بمقتضى

والفرق بين المتقدم الزماني والذهري بعد اتفاقهما على ان كل واحد منهما يستلزم انفكاك احدهما عن الآخر انه ينظر في الاول حيولة الاستدلال الزماني ثم ينظر واقعية وفي الثاني لا ينظر ذلك وليس المراد عدم النظر نقط بل الواقع حيولة الزمان في نفس الامر في الاول دون الثاني ليس الدهر الا الواقع وليس فيما استداد وهو الزمان او طرفه وهو الآن فلا ينظر فيه الا ان الحشيان ثابت في الواقع وليس مع شيء آخر وهذا هو الذي يسميه المتكلم بالتقدم بالذات الذي جعله سادسا للتقدمات الخمس ومنه تقدم بالذات وهو تشعب الى شعبين احدهما تقدم العلة الفاعلية المستجيبة بجميع الشروط وثانيها تقدم العلة الناقصة تختص الاول بالتقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع وهذا ان التقدمان ليسا بحسب الخارج فانه في الخارج ليس الا الاجتماع فان قلت قد يتقدم بعض شروط على لم شروط بحسب الدهر وبحسب الزمان ايضا قلنا فيه نظر ان النظر من حيث انه من الروابط الفاعل المعلول وفي هذا النظر ليس يوجد الا الاجتماع ونظر من حيث هو موجود وليس معه المعلول ثم يوجد وبه الا اعتبار ليس له سبق بحسب بالطبع بل ليس له الا سبق بالدهر او بالزمان وايضا فتقدم الجزء الصوري على المعلول المركب ليس بحسب الخارج وكذا امثاله فليس تقدم بالطبع وبالعلة الا في بعض الملاحظات الذهنية الواقعية فيفرض لعقل في بعض الملاحظات الواقعية التي ليست اختراعية ان العلة المستجيبة او الناقصة قد تقررت فتقرر المعلول وليس في مرتبة لعلته المعلول وليس كتقدم العدم على الوجود وليس في الخارج الا الوجود لهما وبهما موجودان معا قال وهذه اصول متقررة عندها وعند الخصم لكن عنده التقدم الدهري والزمانى تساويان صدقا وتحققا وهذا ليس بغير فان المقصود تغاير النعمين وان كانا متساويين وبذلك يتم المطلوب واذا تمهدت المقدمات فلنرجع الى المطلوب فنقول ان الواجب تعالى ماهية انية بحكومة المقدمة الاولى ولا يثاله علم ارتسامي فلا يوجد في ذهن من الاذبان بحكومة المقدمة الثانية فليس في الواقع الا وجوده الخارجي ويتمنع عليه الوجود الذهني بالاعتناء الذاتي فان الماخوذ في المقدمة الثانية لا يتأثر الذاتي ولما كان العالم كله مستندا الى الله تعالى كما هو مبهر من في كتبنا وفي كتب الخصم ايضا ولكن هذه مقدمة رابعة كان مقدما على العالم بالطبع او العلية واذا ليس في مرتبة ذاته الا الوجود الخارجي وليس له مرتبة عقلية الا المرتبة الخارجية فالتقدم الطبيعي والعلى الذي له على العالم ليس لا بحسب

الخارج فالواجب تعالى بحسب الخارج مقدم على ان تكون العالم وما هو الا التقدم الانفكاكي فالممكن
 باسرها لا يمكن ان تكون لها معية مع الواجب تعالى وهو المطلوب ثم قال بعد قسط من القول فاذا قيل
 مثلا البارئ تعالى لم يبدع الفرس مدركا للطبايع الكلية ورايا للضوابط الكلية وسائر الال
 عالم القدس ولم يجعل الماهيات الامكانية وجوداتها ما هياتها من ذلك من بحيث لسؤال
 وركيك لمقول وضيئ التفتيش فكذا لك اذ قيل البارئ عز وجل لم يوجد عالم الامكان في
 الا نل غير مسبوق بالعدم الصحيح كان ايضا من جنس تلك لا قائل ثم قال بعد قسط من القول
 ايضا ان المحال من تخلف عن العلة الثالثة انما هو اللامعية المتكلمة الاستدادية واللامعية الغير متقدمة
 الصريحة هي المتقدم الذاتي هذا تلخيص كلامه تسليم وبعد تسليم صحة متقدماته لا يلزم منه الا تخلف العالم
 عن البارئ في حاق الواقع والذهر كما يدعيه الامام الرازي امتناع صدور القديم عن المختار ولا يلزم
 منه ان هذا تخلف غير متقدربان يقع المعية جزا قبلية ووجود العالم حين عدمه كما هو مطلوب
 وان نبني على ان الذهر لا يحل الاستداد فلا بد من ابانته بدليل بل لبدايته شاهدة بان
 العدميات والوجودات مستمرة بلا اختراع لمخترع وهو المعنى من الواقع والذهر وايضا اذا جاز
 عنده ان يقع الوجود بدل العدم من غير لزوم استداد فليخبر وقوع تقدمات مرتبة بان يقع وجود
 كل بدل اعدادها بلا استداد وبناء على كل تقدير الدليل المذكور لا ينتج المطلوب فان حدوث
 على نحوين احدث بالمرأة اى بالاشخاص والانواع ونحوه واحدث بالاشخاص فقط مع التقدم
 بالنوع او شله فلو عد التقدم الذاتي انفكاكيا فالتقدم الانفكاكي للبارئ تعالى على كل ممكن ثابت
 والمطلوب يتخلف لان مطلوبه كما صرح به هو احدث على النحو الاول فان قلت ان مجموع الممكنات
 ممكن لتكوينه من الممكنات فيلزم تخلفه عن البارئ تعالى قلنا ليس بممكن واحد وانما الاحاد ممكنة متعده
 ولكل منها تاخر من الواجب فان قلت هو موضوع القضية الخارجية الصادقة فيكون موجودا
 فاما واجب او ممكن والا ول كما ترى فتعين الثاني قلنا موضوعية للقضية الخارجية لا تقتضي الا
 الوجود وانما ان له وجودا واحدا فلا فيجوز ان يكون موجودا بان يكون لاحاده عدة وجود فليكن
 عشرة احاد فيكون هناك موجودات عشرة فالجميع عبارة عن عشرة موجودات وهذا لا يستلزم
 ان يتحقق فيه تاثير واحد بل فيه تاثيرات وكل تاثير يستلزم تقدما عليها فلو فرض ان الواجب

علة كل واحد من احادها فله تقدمات على كل واحد منها فيكون كل واحد متاخرا عنه تعالى وعلى تقدير
التعاقب كذلك فان قلت ان الممكنات ان توقفت فالمطلوب حاصل وان ذهبت لا الى
نهاية فيكون الزمان ازليا ولم يتخلف قلنا غير مسلم ازلية الزمان وقد مر له وما عليه فان قلت يبطل
براهين التسلسل كال تطبيق وغيره قلنا لو سلم يكفي فيه تلك البراهين ولا يحتاج الى تلك المقدمات
وقيه خفاء فالأولى ان يقال ان المستدل تصديرا دليل آخر على حدوث العالم كما تفصح عنه
كسبه فان قلت عنده حدوث الاشخاص من دون حدوث الانواع غير معقول قلنا هذا طور آخر
جعل حجة اخرى على المطلوب وايضا موقوف على اباد الدهر عن الاستداد ولم يبين دليل هذا ونحن
انشاء الله تعالى نذكره في موضع يليق به ثم ان التقدم بالعلية وبالبطع ليس فيهما انفكاك بحسب
الواقع ولا في الذهن فان في الاول الاجتماع ظاهر وفي الثاني لا اباد عن الاجتماع بل فيهما انفكاك
عن مرتبة العلة بان يصدق سلب وجود المعلول في مرتبة العلة على وجه نفى المقيد لا نفى المقيد
ومصادق هذا السلب عدم استغناء المعلول عن العلة لان مرتبة العلة مرتبة الاستغناء وسلب
الوجود المقيد بكونه في مرتبة العلة صادقا في الواقع مطلقا خارجا ذهنا والافكاك بهذا المعنى
ثابت بين العلة والمعلول وان كان المعلول قدما فبطل الاستدلال عن اصله وليعلم ان
هذا لا يرد على هذا الدليل كما يضر الايراد على الدليل الذي عليه القيل وقال فان حاصله كما مر هو تجوز اباد
ماهية القدم فهذا منع مع المستند وهذا الايراد على الدليل الذي اخترعه ذلك المراسخ وليس لمبطل
بجواز امتناع القدم على ماهية الممكن فتأمل قوله الثاني باختصار الشق الثاني آه تحريره يقتضيه
تمهيد مقدمتين الأولى ان الاستدلال من الخصم ما كان مبينا على الوجود الازلي واللازلي
فان حاصل البرهان ان يمكننا ما موجود بلا شبهة فعلته ان قدمت فالمطلوب حاصل والا لا
الى التسلسل والوجود بدون ان يتم العلة وبها باطلان ولا يخفى انه ان اريد الوجود واللازلي
فهو مضر للمستدل وان سلم عدم الضرر فما ينتج الا قدم الاحداث وهي كما انه باطل عندنا باطل عند خصم
ايضا ولم يثبت المطلوب وان اريد الازلي فكيف يمكن له ان يدعي ان يمكننا ما ازلي وكيف سماع
لما ترد في قدم علة وحدوثه وبأجملة ما خذية الوجود معرى عن قيدي الازلية واللازلية ظاهر
ما ذكر في الكتاب والثانية ان الواجب تعالى فاعل مختار مرید عند المحيبي امي من زمرة المسلمين

والذين هم من اخطاب احداث العالم فالعلة تفعله بالارادة الثابتة التامة واذا تم هذا فلنرجع
الى شرح ما في الكتاب فنقول حاصل الجواب ان في الشق الثاني كان قائل بان علة وجود الممكن
عنده ما كانت في الازل فقال المجيب نعم فان العلة لما كانت عنده هو الفعل المراد بالارادة التامة
التي لا تختلف المعلول عن ارادته فيكون علة وجود الممكن عنده هو ذلك الفعل فيجوز عنده ان
لا يريد وجود الممكن معرى عن ذينك القيدين ولا الوجود المقيد بالازلية بل يجوز ان يريد
الموجود اللايزالي فيوجد بما اراده فما تحققت علة الوجود للممكن الماخوذ في الدليل في الازل
فان قال قائل بل تحققت فيما لايزال قلنا ما تحققت اصلا وانما تحققت ارادة الوجود اللايزالي
فان قلت فما معنى قوله اذن جملة تعلق الارادة بوجوده في الازل قلنا معناه ان المختار لو كان
اراد الوجود المعرى فلا علق من تحققة في الازل فتحقق المعلول في الادل كان من لوازم ارادة
الوجود المطلق فنفي اللازم فان قلت الملازمة غير مسلم فان المعلول آت عن الازلية قلنا
هذا الجواب الاول واكواب الثاني مع قطع النظر عنه اذ هو بعد تسليم ذلك على ان المجيب مانع
قاله ما دى لتي وقعت في كلامه وما دى بحسب الظاهر وليست بها في الواقع اذ ليست وظيفة ذلك
كانه قال يجوز ان يكون كذا فلذا فقامتم الاستدلال او معناه ان الازلية لما كانت معى خصم
اورجه ستطرد الا مقصودا اذ سطح النظر هو المنع على ما اخذه المستدل وفي القراء بغيته اولا هذا احتياجا
شق ابطاله المستدل بكل شقيه فكان الواجب ان يختار شقا من شقي الترديد الثاني فيمنع اما لزوم
ما لزومه ويرد بطلانه ولا مجال لشئ منها اما على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه ولم يحدث عند حدوث الحادث
شئ من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام العلة ظاهرا وكذا بطلانه وكذا الكلام على الاحتمال الثاني
من لزوم التسلسل وبطلانه وثانيا انه ان اراد انه من جملة ما لا بد منه بالنسبة الى الوجود الازلي فهو حق
لكن ليس كلام المستدل في هذا الوجود بل في الوجود الذي للحادث حتى يلزم عدم كون الحادث حادثا وتحققه
بدون تمام علة التسلسل لان معنى الحكم ان مكنا ما قديم والا لكان جميع الممكنات حادثة فجميع ما لا بد منه
في وجود الممكن لا يخلو آه وان اراد انه من جملة ما لا بد منه بالنسبة الى الوجود الذي للحادث عنى الوجود اللايزالي
فهو باطل لانه يلزم ان لا يتحقق الحادث او يتحقق الحادث بتمام علة وفصله بما لا مزيد عليه وهذا مع كونه
سنيا على العقلة عن قول الشئ ولا يريد عليه آه وقوله فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترديد آه

فاسد فإن قيل كلامي في المرة الثانية على السند وهو غير معقول قلنا مقصوده ابطال السند والا
فكل شخص الجواب ان ارادة المراد الكاملة تعلق في الازل بوجود الممكن فيما لا يزال والحاشية لا ينكره
فان قلت فعل هذا كيف يوجه قوله ولا يرد عليه قلنا توجيهه انه ما كتبت في الجواب عن غطاء نحو جواز التعلق
بل ما افاد الا ان علة وجود الممكن ما كانت في الازل على امر تفصيله فهنا للسائل ان يقول فابن علة
الممكن ام هو بدون العلة فاجاب له اصل ايضا فيه فاسأل فقال ثانيا ما استخار من شئ الترديد فابرز
ما كان اختفى وخصص الآن الحق نعم لو كان قال اول ما تلخص بعد جمل الكلام كان احسن والامر
فيه بين فان قيل ليس بمنحصر سياق الدليل على النمط الذي قررت قلنا ان تحرر الدليل بحيث لا يتصور
للموجب محل الجواب الذي قرره فنقول العالم قديم لانه لو لم يكن قديما يكون حادثا والتالي باطل فانه يلزم
قدم الحادث او حدوثه بدون تمام علة وبها باطلان فالمقدم مثله فقد اخذ الوجود اللا يزال الى فما الجواب
الاختيار قدم العلة ومنع التعلق قلنا ليس المقصود الا تحرير ما في الكتاب وكان الكتاب ناظرا الى
التحرر الذي مر فان قلت يجوز الاجابة بتحرير الدليل قلنا نعم فيبلغ الجواب بتحرير الجواب وما كان يريد
شئ من كلام الحاشية على تحقيق الجواب بل يريد على ما في عبارة الكتاب وتلك قد كتبت سالمة عن
المنقشة وباجل ان قرر الدليل كما قرر ظلال الشارح ان يجيب باجاب وان قرر بما قرر الآن فيجب
بما حصل الجواب وشمل هذا النج غير منكر وهذا ما تيسر في حل العبارة وكلام الغير ان كان يرجع الى
ما فصل فرجا بالوافق والافضل اخفاء وقد يقال في توجيه الكتاب ان ما لا بد منه في وجود شئ
على قسمين اولى ولا يزال ومن جملة ما لا بد منه في الوجود الا ان شئ تعلق الارادة بوجوده في الازل
ومن جملة ما لا بد منه في الوجود اللا يزال تعلق الارادة فيما لا يزال وقد صرح القائل بان التعلق حادث
ولا شبهة في ان هذا التعجيب كمال لرفع شك القرا باخبة ولكن فيه شئ من الاختلال سيجي انشاء الله تعالى
ولقد طنبنا الكلام وان كان كيفي اشارة في المقام لان الناظرين كانوا يستصعبونه فاضمحنا
من الكلام قوله وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض
آه كان حاصل الجواب ان المعلول انما يتخصص بوقت ودون وقت لان تعلق الارادة وجهه
فيكون الواجب مع تعلق الارادة كافيا في ترجيح المعلول والا فلا فائدة للجب في ابداء حديث
الارادة اليس في التحقيق مدارا لاستدلال على ترديد في العلة المتممة الكافية للحدوث والقدم

سواء كانت تامة او ناقصة جزوا حيزا للعللة التامة لانها يلزمها المعلوم فكانه قال المستدل العلة كافية
اما قلية او واحدة والثاني باطل فالاول متعين فقال لموجب العلة ما كانت اذلية بل تلك هي التعلق
اللازم بوجود المعلوم فيما لا يزال فيجوز احتياج المعلول الى جزء آخر وعدم كفاية مخلات المفروض فاني اقر باغية من المفروض
انهم يتحقق جميع ما لا بد منه في اللزوم فيحقق التعلق اللازم بوجود اسبابه فاما لا يزال لا يستلزم القول بانه لم يبق
شيء ما لا بد منه في وجود اسبابه فالتعلق بالاحتياج الى امر آخر سوى هذا التعلق هو عين المفروض غير
والرؤي على قلة الفحص في عبارة الكتاب قوله قلنا ان اردتم ان تتم لعلته وجوده في الازل آه وعلى
التقديرين لم يتحقق العلة التامة للممكن الماخوذ في الدليل في الازل فانزع ما في القرا باغية من بانه
الخبر الجواب حينئذ الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي للحادث
وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة تختلف عن ذات العلة التامة مستندا بان الحال انما هو مختلف
المعلول عن خواصة الفاعل المختار المستقل بالتأثير لا عن ذاته فان قلت لدفعه ان الوجود الذي
للممكن قسما من قسم ازمى وقسم لا يزالى والجواب الاول باختيار الشق الاول وباعتبار الثاني والجواب
الثاني باختيار الشق الثاني وباعتبار الاول فاتحاد الجوابين غير واضح قلت فيجوز ليس للجواب
وجها بل وجه واحد وهو بين الشايعين واختيار لاحدهما ومنع على شيء واختيار للآخر ومنع على آخر
وهذا بمنزلة ان يقال اذا اريد كذا فالصغرى غير مسلم وان اريد كذا فالكبرى ممنوع ولا يخفى ان هذا نحو
من الجواب غير متعدد فان قلت من قبل الحاشية ان الاستدلال قياس استثنائي كما مر تقريره
قلنا قدم تقريره جوابه فتذكر وجهنا وجه من المقالات لدفع هذا الايراد فمنها ما يقال ان اصل
الجواب هو اختيار حدوث التعلق فلم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل فابن الانجرا وآن رود
في علة ويقال الى الآخر فلا فائدة فيه فان هذا الترديد هو الذي اوردته بعد في حديث التعلق وهذا
يدل على انه لم يعين النظر في عبارة الكتاب فانظر الى قوله ولا يرد عليه ان التعلق اللازم آه ولكن
سلم ان ذلك محتمل العبارة فلا خفاء في انه لم يرد به ثم فان هذا الجواب عنده مردود كما سيحى انشاد
تعالى عن قريب والجواب الاول قد كان رده سابقا فبقى الدليل سالما عن اخلل وقد قال في آخر
البحث ان القاصرين كانوا ما للبين الى مذهب الفلاسفة لقوة شبهتهم فاشبعنا ما يكفي لا ضمحل له للكل
يبقى اشتياق وقال لم يات جمهور المتكلمين بشيء يتعلق بقلب الاذكياء فكيف يتيسر له الطعن

س
القول
السر

وتحسين جوابه اذ لم يورد جوابا صحيحا وهذا وسهوا ان العلة التامة عندهم ليست الا ما يجب للمعلول
عندها فكان المستدل زعم ان العلة التامة للمعلول التي يجب عنده المعلول اما قديمة او عارضة
آه فاجاب بان تلك العلة ليست لازمية بل العلة مختارة آه وتبين ان هذا التوجيه له وجه صحت
ان كان في كلام المستدل لفظ العلة التامة وليس الا اخذ جميع ما لا بد منه في الدليل والامادة منه
ما يجمع مع المعلول ابدأ كما ترى مع ان العلة التامة بذلك المعنى لم يعهد ولكن قيل انه لا يتم
مساو عند انحصم فيجوز التفسير بذلك قلنا نعم لكن ببناء كلامه عليه ثم الايراد عليه باختيار الشق الثاني
لا يخلو عن بعد بل الاليق حينئذ ان يقول العلة بهذا المعنى ليست في الازل ولا فيما لا يزال
فان العلة لما كانت مريدة لم تكن مما يجب عنده المعلول والظاهر في التزيف ان يقال انه على
هذا التقدير لا يصح اختيار الشق الاول اللهم الا ان يقال اننا نختار الشق الاول على تقدير ان يكون
العلة الماخوذة في الدليل بالمعنى المتعارف ونختار الشق الثاني على تقدير المعنى الذي مر عليه
للجواب وجهان وقد مر مثله وسهوا ان اجزاء الكلام بالآخرة الى شئ واحد غير محذور وحاصله ان نختار
اولا الشق الثاني واذا ظهر فساد ما فيه جرد الى اختيار الاول فان قيل فما صح الجواب ان قلنا يرجع الى طائل
قلت غير مسلم فان الاول مبناه على ايجاب العلة والثاني مبناه على اختيار ما هو القدر يكفي في ابداء التعابير
وتلك نقول ان مراد المحشى القرا بغير ذلك فنقول يا بى عنه سياق كلامه قائل فيه وسهوا ان عرض
للعلة المهمة لا رادة الوقت بوجود الحادث وهذا ما ياباه كلامه ثم هذا الذي يفهم من كلامه ثم يجب
ظاهره في المنوج العلوم هو الذي مرث اليه الاشارة من تقسيم الوجود الى قسمين ثم اختيار احد هما على
تقدير واختيار آخر على تقدير آخر وان شئت فعليك بتلك الرسالة ثم اعلم ان ههنا كلاما آخر هو انه
لمتوهم ان يتوهم ان حاصل الجواب الاول اختيار تحقق العلة في الازل ومنع استحالة التحقق مستندا
بهجاء امتناع الازلية على الممكن وهذا لا يصح على تقدير اختيار تحقق العلة لان الازلية لما كانت محالة
فالوجود المطلق للممكن با انه مطلق اى صالح للازلية واللازلية ايضا محال والمحال لا يكون علة
ولا معلولا فاذا لم يتحقق العلة للوجود المطلق للممكن با هو مطلق فيمن اختيار تحقق العلة للوجود المطلق
با هو مطلق ثم ادعا استحالة الازلية منافاة فاذا لم يبق الا اختيار عدم تحقق العلة للوجود المطلق
وتسليم تحقق علة مخصوص لا يزال فيها بعينه ما اختير في الجواب الثاني فيجوز ان يجاب بالاول الى الثاني

وانما الافتراق في السند ففي الاول استند منع استحالة التخلّف بتجويز استحالة الازليّة وفي الثاني يكون
 العلة تعلق الارادة بتحقيق الممكن فيما لا يزال وهذا توهم فاسد فانا نقول اولاً بالنقض لانهم قالوا
 ان علة وجود الوجود طبيعية الصورة اى الصورة المطلقة والصورة انما تحتاج الى الوجود في نفسها
 والتشكّل فبحقول الصورة الغير المتناهية مستحيلة فالصورة الممكنة ليست الا المتناهية منها فالصورة
 المطلقة ايضا مستحيلة والحال لا يكون علة الموجود فالعلة ليست الا المتناهية منها مع انها محتاجة
 الى الوجود ونقول ثانياً ان فيما ذكرنا من الاعتبارات والحيثيات الواقعية فان المأخوذ في الدليل
 نفس وجود الممكن مع قطع النظر عن الاشتغال على حيثية ولا شك ان نفس وجود الممكن ممكن
 ان كان محققاً في ضمن اللايزالية و فرق بين اقتضاء العلة لنفس الوجود اقتضاءها بخصوص اللايزالية
 ففي اجواب الاول اختيار كون العلة نفس الوجود وكونها مقتضية لنفس الوجود لا خصوصية ومنع
 استحالة التخلّف بكون محو منه وهو الاول محالاً على الممكن ولا يلزم من استحالة محو منه استحالة نفس
 الوجود كما لا يلزم من استحالة غير المتناهية من الصورة استحالة نفس الصورة وفي اجواب الثاني
 اختيار عدم تحقق العلة لنفس الوجود وانما لتحقيق العلة بخصوص الوجود اللايزالى منه لان العلة
 انما اقتضاءها بخصوص اللايزالى ومنع استحالة التخلّف مستند بان المراد على وقت تعلق الارادة
 لا غير فاجابة اجابان ولا يبرأ احدهما الى الآخر فاعلم تالفاً صادقا ثم ههنا كلام آخر هو ان اجواب
 الثاني لا يصح الا بالاستعانة بسند اجواب الاول لان حاصل اجواب الثاني انها تعلق
 الارادة في الازل بان يوجد الممكن فيما لا يزال فنقول تعلق الارادة بالوجود الازلى بل كان ممكناً
 في الازل فتعلق الارادة في الازل بالوجود اللايزالى دون تعلقها بالوجود الازلى رحمان بلا مرجع
 بل رحمان لمرجع فانه ينافى وجود اوله كين ممكناً بل لا رادة مدسجانه ليست الا الارادة المتعلقة
 بالوجود اللايزالى فبحاق الوجود الازلى للممكن ممكن في نفسه وعلى هذا يلزم عجزه سبحانه عن بعض اشياء
 الوجودات للممكن تعالى اسد عن ذلك علواً كبيراً واما الوجود الازلى مستحيل بالذات على الممكن وهذا
 هو الشق الثاني فليزم اخذ استحالة الازلية في اجوابه الثاني وتيسير حاصله ان علة مطلق وجود الممكن
 لم يتحقق في الازل انما لم يتحقق في الازل علة الوجود اللايزالى واستحالة التخلّف مم لان اسد تعالى
 مريد مختار انما يوجد الممكنات بتعلق ارادته سبحانه وارادته لم يتعلق في الازل الا بالوجود اللايزالى

ولشيء لا يوجد الا بحسب تعلق الارادة ولم يتعلق بالوجود الا زلي للممكن بعدم اسكان الازلية عليه
وحاصل الجواب الاول ان علته نفس وجود الممكن قد تحققت وانما لم يوجد في الازل لاستحالة الازلية
عليه ولا يحتلج فيه الى حديث التعلق لكن المختار هو الجواب الثاني عندنا معشر المسلمين من اهل السنة
لان الدلائل القاطعة حكمت يكون الله تعالى خالقا بالارادة والاختيار حتى صارت من ضرورات
الدين وتعلم انه قد ظهر عند الفطن ما ذكر بطلان قول المشايخين ان التلازم لا يكون الا بين العلة
الموجبة وبين معلولها او بين معلولي علة ثالثة وذلك لانه قد ظهر جواز ان يوجد العلة الموجبة لشيء
في الازل ولا يوجد لشيء فيه لاستحالة الازلية عليه ولا يستلزم العلة الموجبة معلولها وايضا يجوز
ان يكون الشئان معلولي علة موجبة واحدة ويكون معية احدهما مع الآخر مستحيلة في بعض الاوقات
فلا يكون تلازم بين معلولي علة واحدة فافهم فانه لمحق شريف قوله قد يقال ان الازل فوق الزمان
آه للازل معينان الاول جميع الازمنة الماضية ويقال له الاول الزمان الثاني كون لشيء ما شئ
راية العدم السابق سابقا على الوجود في الواقع كالواجب تعالى فان العالم لما كان حادثا والواجب
موجود قبله كان ازليا بالمعنى الثاني بلا شبهة وآما بالمعنى الاول فوما لا يخلص العقل لم يشوب بل زمانيا
عن تجويز كون الواجب تعالى ازليا بالمعنى الاول ايضا آما لعقل القراح فلا يجوز ه سواه كان
العالم حادثا ولا فان معنى كون لشيء زمانيا ههنا هو الذي يقال له متى هو انطباق وجوده على
كل الزمان او على جزء منه او على حد منه والذي لا يتيسر فيه ذلك صلا كما لمفارقات لا توصف
بالزمانية فالواجب تعالى ليس بالزلي بالمعنى الاول كيف والزمان امر متجدد والواجب تعالى ثابت
محض ومقدم عليه بالخالقية فلا يعقل كونه فيه وتكمذ تفصيل في الكتب المطبوعة وآذا تقرر هذا فنقول
كلام هش هذا تقريرا آخر للجواب الثاني ويدل عليه العنوان فان قلت ما الفائدة في ايراد زمانيا اما
قد كفى ما سبق قلنا لا فانه كان قد اخذ في الجواب ان الارادة تعلقت بوجود الممكن فيما لا يزال من
الاوقات الآتية وكان هذا منقطة سوال سائل ان اخلاص تيسير لكم من الممكنات سوى الزمان اما
الزمان فلا يمكن تعلق الارادة بوجوده في الاوقات الآتية فانه غير معقول كون الزمان ظرفا لنفسه
مع انه مفض الى التسلسل وايضا منقطة الوقت فاخلص الجواب بحيث لا يمكن ان يصل الى التشكيك
بالتشكيك فقال ان الواجب تعالى ليس زمانيا حتى لا يتخصص الزمان نفسه بارادة بل هو

فوق الزمان وهو الازلية بالمتن الثاني والثاني في قوله فلا شيء غيره في الازل آه فصيحة امي اذا ثبت
 هذا فالغير منت في الازل بحسب التحويل على الادعاء كما هو وظيفة المانع وانما تحقق بحسب تعلق الارادة
 به من تخصيصه بالاوقات واما الاوقات فقد تعلق الارادة بتناهيها فوقع على ما اقتضت الارادة
 الازلية وهو التناهي فالكل حادث فالفرق بين الجوابين امي التقريرين انه اجمل في الاول
 وفصل في الثاني بالتعرض للاوقات وبوجه آخر تامله فان قلت لم يعلم حال ما ليس بزمان قلت يعلم
 بالمقايسته فيقال قد تعلق ارادة بالمعية مع الزمان او باى عبارة شئت ولعلك تقول ان
 غير الزمان في منت عند المحجب فلا ضرورة له بالتعرض له وفيه ما فيه ويقرّب منه ما في القرابة من
 انه نقض امي تفصيلي فانه لا مجال للنقض الاجمالي باختيار الشق الاول ويكون حاصل قوله فان
 قيل آه ان الوقت اما ان يكون مالا برمنه في وجود الممكن او لا وعلى الاول خلاف المفروض ايضا
 ينقل الكلام اليه ولا يمكن الجواب بان الارادة تعلقت بوجوده على هذا النحو لانه يرجع الى ما سبق
 من قوله واكاصل آه فانه كان بالحقيقة انجر الى اختيار الشق الاول انتهى ان سقطت قسما من
 كلامه من البين فان فيه شيئا تفصيليا انه ان اراد ان يرجع الى السابق وان كان مع نحو من التعارض
 بحيث ان الغاية القصوى من التوجيهين الى امر واحد فسلم ولا يرد عليه ما سيقرب بعد من
 انه لو كان تقرير لما سبق لما اجاب كما لم يجب في الاول ولان الاحالة غير متعنة لانه توجه على هذا
 التقرير من الورود فاجاب وفي الاول ما كان من ظاهرا لورود فلم يجب فانه اجل نحو التعلق بل أطلق
 وفي الاول قيده بكونه ازليا ويكون ان يجادل بان الاجابة يجوز ان يكون مستوجبا على التوجيهين
 فامى بعد ولا يرد ايضا ما في الكواشي التي علق عليها من المحشى ان قيل ان الاحالة غير مفيدة فانه
 دفعه بقوله فقد اجيب آه قلنا فقد دفعه بما دفعه فبقي الاحالة سالما عن اخذ شئ فانه مبنى عن الغفل
 عن قوله فقد اجيب تارة فانه اشارة الى انه قد اجيب بما من كون التعلق ازليا وقد اجيب
 تارة بهذا ولم يبرزه اذ لا على النسب الذهن من التفصيل السابق وتيرد ايضا على ما في هذه الكواشي
 اذا كان لشيء تقرير ان وكان يتوجه على احدها لشيء دون الآخر فلا يجدر ان يورد على احدهما دون
 الآخر كما مر ولا يرد ايضا مثل ما في هذه الكواشي من ان جعل الجواب جوابا عن السابق ايضا غير صحيح
 لان السابق بناء على ان الارادة متممة موجودة في الازل وبناء على الارادة ورفع ههنا على منع

ان التعلق يحتاج الى علمه لكونه اعتباريا وعلى تقدير الاحتياج فالسلسل في الاعتباريات وفي
الاول ما كان التزام حدوث الشيء فالسند ان مختلفان في الموضوعين فان فيه ما لا يخفى فانه قد مر
ان الشارح في التقرير الثاني اجمل التعلق قاور وما اورد واجاب تارة بامر وتارة بكذا وتارة بغير
السندين لا يضر قتال تا ملا ولا يرد ايضا ما في هذه النواحي ايراد المنع الواحد مرتين بتغير العبارة ليس
فيه جدوى يعتد به فان فيه ما لا يخفى وان اراد انه عينه فالكل بناء على ما سجد على شمله لا يرجع الى
طائل وقد يقال في توجيه انه اختار الشق الثاني وتصويره انه لم يكن جميع ما لا بد منه في الازل
ولا يلزم التسلسل ولا وجود الممكن بدون تمام ملته لان الازل سابق على الزمان وكل ما يوجد
سوى الزمان يوجد بحسب الارادة بتخصيصها باوقاتا وتعلق الارادة بالزمان بوجوده المتناهي
منه والتعلق حادث ولا يرد عليه انه من اين يلزم من وجود الممكنات بسبب التعلق حدوث التعلق
قانه عند القائل ان المفروض فيهما ان نحو التعلق حادث لان المختار ان جميع ما لا بد منه حادث
واذ قد فرض ان التعلق يتم فهو ايضا حادث وليس لفرق بين التوجيهين الا بالتعرض للكل بهذا
والزمانيات في الاول فلم يرد ان حدوث التعلق قد لازم من هذه المقدمات نعم يرد عليه ما عرفت
وبعد التيقن التي قد بقي كلام فان الازادة على ما عليه المحققون نفس المريد الذي هو الواجب بالذات
ومرجعها الى العلم بالنظام الكلي الذي عليه نظم العالم وعليه يلوح آثار رضا الله في بعض الرسائل فثبتها
الى الاوقات الحالية والآتية سواسية ليس الازادة الا ذات الواجب تعالى وذاته تساوي نسبتها
الى الكل فلا يخص منها الممكنات بالانانية واللايزاليتها من حيث هما ولكن المتكلمين ما قالوا بذلك
على ان لهم ان يقولوا بعد تسليم عينية الازادة مع الواجب الحق تعالى ان الخصوم سوا وجهه تعد
الآلات والجهات مع العلول الاول حيث ارادوا ان يسندوا الكثرة كالعقل الثاني والفلك
الاول بان العلول له علم بذاته ولها مكان باعتبار كل من ذنك الاعتبارين صدر ذلك الغيان
مع ان مصداق العلم بذاته عندهم هو ذات العالم وكذا الامكان فانه لو لم يكن مصداقه ذوات
الممكنات فقد ثبت الامكان بالغير كما قالوا في اثبات عينية الوجود مع الواجب تعالى واذا قد جاز
مثل هذا فيجرب فيهم فيه تامل والناظر ان يقال انه قد بين سابقا انه لا بد في سند هذا الجواب من اخذ
استحالة الازلية واذا اخذ ذلك ففسحة ذات الباري عز وجل واردة ليست على السواء بل ليس

تعلق بالارادة لاستحالتها فافهم فانه لمحق شريف قوله فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عديم آه
ومعنى تارة قد مر فظاهر هذا الجواب انه اختار حدوث التعلق والافيجوز ان يكون التعلق قديما اذ ليا
منشأ وحله على الواجب نفس ذات الواجب فلا يحتاج الى العلة كما في سائر صفاته وحينئذ لا توجب
لما ذكره في ما بعد فليتأمل فيه وايضا ما استفسر المورود على تقدير القدم التعلق عن سببه بل ان لم
قدم الممكن وايضا لو كان قديما فيكفى ان يختار ان علة الواجب تعالى ولما احتاج الى التزام ان
التسلسل في الاعتباريات غير محذور وانه لا يحتاج الى علة وحكمة القول ان المتكلمين عن هذا الموضع
نقضين الاول اختيار ان التعلق الالادة في الازل وهو قدم واثاني اختيار حدوث التعلق
والثاني ان الكلام اليه اجابوا بزيك الجوابين الذين اوردوها ثم ورد عليها اولادهم ان يوردوها
فاوردوا اول الاول ثانيا الاخرى وما قيل ان التعلق امر عديم بمعنى انه ليس موجودا في الخارج
حتى يحتاج الى امر يخصه بوقت دون وقت اخر واما نفس التعلق من حيث انه حالة بين الارادة
والمريد فهو مقتضى ذات الارادة قارن من شأنها ان يتعلق بوقت دون وقت ولما يحتاج
الى امر اخر فاندفع ما اوردته ثم بقوله انت تعلم ان اختصاص كل صفة آه فاسد فان التعلق
حينئذ مع الارادة وهي لا محالة قديمة فيكون قديما فيلزم قدم الممكن فان اجيب بانها تعلقت
بنحو الوجود فيقع الممكن كما تعلقت فيرجع الجواب الى الجواب الذي مر وهذا القائل نفسه لا يرضى
به قال امي تارة بما مر من كون التعلق اذ ليا متعلقا بوجوده في وقت مخصوص وتارة كذا قوله
فقد قيل عليه آه اشارة الى ان هذا الاعتذار غير صحيح من وجه آخر وهو جريان برهان التطبيق
وغيره من البراهين وتقريره على الوجه المفصل ان العلاقات كانت عللا ومعلولات فلا يكون
بعضها عينا مع بعض ولكل منها حظ من الثبوت مغاير لثبوت الآخر ولا يقاس هذا على ما قالوا
في التسلسل الوجوبات فانها منقطعة بانقطاع الاعتبار كما فصلوا في مقاسه وفيه نظر فان حال
ما قلتم في هذا المقام متأت في الوجوبات فان أمثلا ان وجب من علة وهي ب مثلاً فلا شك
ان آ واجب من ب وهذا الوجوب وجوب بالغير ولا يثبت الا بعد وجوبه فهذا وجوب عارض لذلك
الوجوب ومقدم وهذا ايضا بالغير فهو ايضا لا يثبت الا بعد الوجود فان الوجود لم يجب لم يثبت وهذا
ثالث مقدم فيكون مغايرا وكذا دا الجواب الجواب والجواب يظهر ما فصلنا في احدث الذات في قائل

وسن وجبر آخر ان الفقار مثل معدوم اذ لا ابدأ فلا بد لعدمه من علته هو عدم علة وجوده وذلك لعدم ايضا علة وكذلك اذ الجواب بالجواب وفيه نظر فانه يجوز ان ينتهي الى عدم واجب ولان عدم ليس امرًا ثابتًا بشئ وليس الا انتفاء بشئ لا شئ يعبر عنه بالانتفاء فان قيل على اصل الكلام ان العلاقات بتحددة على حسب عدم القرار لا تصالي فهو امر واحد قلنا هذا غير عايق من جريان البرهان عند المجيب وهو المتكلم ومصوب لهم اشتم وايقنا يرجع الى ما قال نخصم في ربط الحادث بالقديم والمتكلم لا يجوز مثل هذا فان نخصم ربط الحادث بالقديم بالحركات وهو امر وحداني في العلاقات مثلها على ما قلنا والمتكلم لا يجوز عدم قرار شئ بحيث يتصل ويصير امرًا واحدًا في القرابة غاية ان التسلسل بهذه الكيفية مع قطع النظر عن بطلانه مطلقا لا يفيد في هذا المقام لان السلسلة كلها حادثة فلا يرتبط بالقديم وفيه انه انما يرد لو قالوا بتجدد العلاقات مع هذا غير ظاهر فانه يجوز ان يردوا التجدد على سبيل التعاقب فكل تعلق مرتبط بتعلق حادث قبله الى غير النهاية فان قلت فيلزم ان يتحقق القبلات او البعديات الزمانية والزمان المستلزم لقدم متحرك قديم قلنا قدم ماله و ما عليه وتعل مقصوده ان الوجوب بالغير بدون الانتهاء الى الوجوب بالذات ممتنع فلا يرتبط الحادث بالقديم بالتعلق الغير المتناهية متعاقبة كانت او غير متعاقبة فان قيل هذا الزمان على نخصم في تجويزه التسلسل في المعدات قلنا لا يضرك فليكن من المفاسد التي نورد بها عليه قال من هو تاذ كلام اشتم في الحواشي القديمة ان هذا الانتساب اليهم افتراء عليهم فانهم انما قالوا بوجود الحركة الغير المتناهية المتصلة وهى امر واحد قاتل فيه قال السيد قدس سره الشريف ان هذه السلسلة مخالفة لما ذهبوا اليه من امتناع وجود التسلسل بالفعل ولا يعبدان يقال هذه امور اعتبارية لا يمتاز هو بآنها في الخارج واما منعوا التسلسل في الموجودات الخارجية وفيه تأمل واهنا كلمات اخر فمنها ان اسباب الاختيارات ضراريات بداهية فانا نعلم بالضرورة ان مشيئتنا لا يمكن ان يتعلق بمشيئة اخرى قال اشتم في بعض الرسائل بل الظاهر انه اذا طلب تحقق الاجماع بالضرورة ومبادئ الافعال الاختيارية ينتهي الى الامور الاضطرارية وكم ان يقولوا هذا فينا ظاهر ولا يقاس حال الغيب على الشهادة لاسيما في صورة التعاقب فانه يجوز ان يشار ايجادا وديدا مثلا بعد ما شاء تلك المشيئة وهكذا وفيه خفاء ومنها انه يلزم على هذا محليته

الانحصار

في

الواجب تعالى للحوادث تعالى عنه في مذهب الخصم ايضا ويمكن ان يعتذر عنه بان العلاقات
 امور اعتبارية وهم ما منعوا عن ذلك كما قال شمس في المنهج العلوم قولهم كانت تعلم انه لا انحصار
 ههنا بين محاصرين اصلا اه فانه ظاهر ان الارادة نسبتها الى جميع العلاقات واحدة فهي ليست باولى
 بان يكون طرفا لواحد منها دون اخرى واعتراض عليه في القربا بغية بان نفس الارادة من اسباب
 الممكن المفروض اخيرا ما يلي التعلق الذي هو الاخير كزيد بل التعلق الذي هو الاخير فان عقدت
 السلسلة من العلاقات والارادة ولا خفاء في انها ليست وسطا في طرف فللسلسلة طرفان
 وهو الانحصار بين المحاصرين واجواب عنه ظاهر فانه لا يلزم من كون الارادة سببا للعلاقات
 ان يقع طرفا فان نسبتها الى الكل سواسية فان قلت كلا بل هي سبب للتعلق فيكون سببا لكل
 سلسلة فرضت من العلاقات والاخير لوساطة سببيتها للسوابق فهي لا محالة في الطرف قلنا
 فيه شبهة ظاهر فانه قياس الكل لاجزائي على الاخر اذ لا يلزم من طرفها بكل سلسلة متناهية
 للعلاقات طرفتها للجموع ويشهد عليه سباحث البرهان السلي ولقد فصل في القربا بغية هذا الجواب
 بل يرجع حاصله الى انه ان اريد بالانحصار بين المحاصرين ان يقع المحصور فرضا بحيث يتحقق له طرفان
 فيبتدئ السلسلة من طرف ونهتى الى الآخر فلا شبهة في بطلانه ولكن الملازمة في حيز المنع فانه
 قد مر ان كل تعلق فقبله تعلق وارادة فلم يقع طرفا كما وقع الطرف الاخير بل هي مع التعلق الاخير
 ايضا كهي مع السابق وان اريد معنى آخر يشمل نسبة وقوع الارادة في العلاقات اليها وان
 لم يكن لفظ المحصر والانحصار تحمله فلا مشاحة في جعله انحصارا لكن بطلانه خفي في قصوى الغاية
 وبعض الفضلاء تفصيل آخر يرجع الى ما راينا من ان الانحصار ان يكون مستحيلا الا اذا كان
 المحاصر ان ^{للمحاصر} جنس السلسلة يعني يكونان بحيث يقعان في مرتبة من مراتب السلسلة وقدر
 ما يتضح منه هذا المعنى فالفاعل والغاية في ايجاد زيد الحادث باعداد المعدات الغير المتناهية
 المتعاقبة ليسا من جنس المعدات فلا يكون كل واحد منها طرفا للسلسلة المعدات فما يقال عليه
 من ان انحصار عديم النهاية مطلقا مستحيل لا خصوصية له بنحو دون نحو وان اتحادا بجنسية لا دخل
 في الاستحالة يشبه المنازعات اللفظية ههنا كلام ثبت به الانحصار لعديم النهاية في كل سلسلة
 فرض غير متناه وكان الاليق ان يذكر في مساحت الوجوه الدالة على بطلان التسلسل وهي مباحث

الوجه الخامس لكن له خصوصيته نحو الاختصار فلا جناح ان يذكرني بهذا المقام قال الشيخ في الغشايب ما حاصله ان لطل ان ارتقت الى الالاهية له فالتعدت السلسلة من امور كل واحد منها علة وسعلول وكل سعلول فوق الاخير وسط لا طرف والا لكان بعض منها علة محضة وهفت فكل من تلك الامور وسط فقد لزم منه ان يتحقق الوسط بدون الطرف وبها باطل لان الوسطية يقتضي وجود الطرف فلا بد ان يتحقق الطرف اليسر الوسطية عبارة عما وقع بين الطرفين فلا بد ان يتحقق الطرف فالسلسلة لها طرفان وبها حاصل ان تعرض عليه الشارح في النوفج العلوم العلوم بوجبين الاول انها متضمنة بحركة الفلك فان الموجود عندهم هو التوسط كما حققوا وليس لهذه الحركة طرف الا بالاضافة مثل ذلك فيما برهن عليه اذ كل واحد من احاد السلسلة له اطراف اضافية اخرى وان كانت تلك الاطراف ايضا اوساطا بالقياس الى اطراف اضافية اخرى وبهذا لا يخلو عن مناقشة تفصيلها انهم قسموا الموجود الى ثلاثة اقسام قسم حدوده منطبق على حد من الزمان كالحركة القطعية وقسم موجود في نفس الزمان لا منطبق على الزمان كله او بعضه ولا على حد من حدوده كرفع الانطباق والحركة التوسيطية وكذا كسل لعدم لكن لا يتصور فيه ما يخص بحد او جزء هذا ما يوجد في الزمان اما لا يوجد فيه فلا كلام لنا فيه في هذا المقام واذا تقرر هذا فنقول ان التوسيطية امر بسيط لا جزء له موجود في كل الزمان بمعنى ان كل جزء فرض من الزمان ففيه حركة توسيطية وفي كل حد منه بهذا المعنى فان اراد بوسطها تنظيها بالنسبة الى الاوضاع الفرضية فلا شك ان الحركة التوسيطية ليست واقعة في سلسلة الاوضاع وليس نسبتها الى الاوضاع كنسبة المتحرك اليها فان التوسيطية حالة شخصية موجودة في تمام المسافة واحدة بوحدها التي كانت لها في احدى والاولى فهي ليست ذات اطراف ولا هي وسطا وليست ذات استداد وانما يعرض سببها تجد والنسب للمتحرك ولها نسبة واحدة الى تلك النسب فان كان مثل هذا وسطا بلا طرف فليكن الارادة في العلاقات وسطا بلا طرف فاعلم ان الصواب ان يستتقص بالدرجات العقلية فان كل دورة فهي وسط فقد وجد الوسط بدون الطرف وهذا انما يتصل بالدرجات متحققة بالفعل اما ان كانت حالها كحال اجزاء الجسم المتصل فلا انتقاض فان قيل فعلى هذا لا يصح اقامته كجته في البطلان عدم تناهي الاستداد الجسماني بالفعل قلنا هذا انما يصح ان اخذ الاستداد الجسماني على اتصاله وان اخذ على ان له اجزاء بان يقال انه لو وجد الجسم الغير المتناهي

يمكن ان يوجد فيه نقاط مثلاً آه فلا يرد وتشل هذا لا يتصور في الحركة فانه ان اخذ اجزاءها منفردا
 كل منها عن الآخر فهي متعاقبة وجريان البرهان فيها في معرض الخفاء وسيجي الكلام لم يتعلق بالمتعاقبات
 انشاء الله تعالى الوجه الثاني اكل وهو ان اراد بالطرف الطرف الاضافي اى ما يكون طرفا
 بالنسبة الى امر وكان وسطا بالنسبة الى آخر فاللزامة ممنوعة وان اراد بحقيقى اى ما لا يكون وسطا
 اصلا فيطلان التالى ممنوع وآرادة الاعم ظاهر حالها تمام في اشق الاول واجواب في المشهور قبل
 في تميم البرهان العرشى المقام على ابطال التسلسل من ان مجموع الاوساط اى مجموع فرض متناه فكل
 متناه وكذا لما كان كل واحد من احاد السلسلة وسطا فان كل وسط وليس في هذا قياس كل المجموع
 على الافرادى ليرد ان كل مجموع فرض من المجموعات المتناهية او الغير المتناهية متناه فهذا مسلم لكن
 لا نسلم ان هذا نحن فيه كذلك اى كل مجموع وسط وان اريد للمجموع المتناهي فهو وقوله لما كان كل واحد
 من احاد السلسلة آه ممنوعان بل الثانى ممنوع على كل لان لعقل الثاقب اذا قطع النظر عن المتناهي
 او غير المتناهي يجد بالضرورة ان كلما فرض من مجموع ما او كل واحد من منتظم الاحاد وسط بين شيئين
 فالكل كذلك وربما لا يجزم العقل بهذه المقدمة في غير المتناهي لما رسته بعدم المتناهي ولكن ان نظر
 الى طبيعة الوسطية والمجموع بما هو مجموع والاحاد بما هو احاد من ذلك المنتظم الاحاد وحكم بان كل
 ما فرض من ذلك المجموع او كل واحد من تلك الاحاد وسط فالكل كذلك كما في المتناهي بعينه وكذلك
 فان كل قسط منه اذا كان اقل من ذرايين فالكل كذلك وهذا دعوى بداهية ولذلك تستقيم تميمون
 السجدة القائلة بان في صورة التسلسل كل واحد من الاحاد وكل جملة من اجل متناه فالمجموع كذلك كذلك
 سموها بالبرهان العرشى هذا وبذلك تقدر على ان تثبت البرهان السلمي والتعلقات ولما كان كل واحد
 من احادها وسطا فالكل وسطا فاحصر غير المتناهي بين الحاصرين وكذا القول ان كل تعلق فهو
 بين الارادة والتعلق الاخير لكونها علة له فالكل بين الارادة والتعلق الاخير والمعلول لاخير قتال
 وبعد فبقى كلام فان التعلقات متعاقبة على ما صورت وانفا وجريان المقدمات في المتعاقبات
 غير ظاهر وايضا هذا البرهان منقوض بالتسلسل في المتعاقبات والمعلولات بلا تفاوت لكن تعرض
 اسم للتطبيق والتضاييف وليعلم بالقياس حال غيرها فيكون كلام المتكلمين الواقع في التعلقات
 باطلا باعند اسم من التحقيق فان اسم يسلم المقدمات التى مرت في احاشية المقدمة ويصح دعوى

من زعم انحصار العلاقات بين الارادة والتعلق الاخير والمعلول الاخير فالتمنيع الذي وقع من
 اسم في غير موضع وليس هذا دل قارورة كسرت ولكن سطل باعند اسم كلامه وليس يمتنا تصح
 قتال جدا قوله واجب عنه بان تسلسل آه قد عرفت انه ان كان المدعى للمخصم قدم العالم اعم من
 ان يكون بالنوع او بالشخص فلا خلاف في لزوم التسلسل في الامور مجتمعة معا وان دفاع النقض
 باحوادث ويندفع بحث اسم الذي مر عن قريب بقوله وانت مجير آه وان كان المدعى القدم باسم
 فيرد نقض واجواب يرد اصل الدليل كما في لشرح فان قلت على هذا التقدير يكون الزمان حادثا
 لكونه من العالم فلو تسلسلت المتعاقبات لنزوم قدم الزمان لان التعاقب لا يكون بدون الزمان
 وقد فرض عدمه هذا خلف قلنا نعم ان الزمان حادث وان التعاقب على هذا المنهج لا يمكن وقوعه
 بدون الزمان وان كان المتكلم ينكره وشايعه اسم لكن لا يلزم ان يكون ذلك الزمان للتعاقب
 واحدا من الازل الى الآن فانه يجوز ان يكون ازمته متعددة متسلسلة الى غير النهاية كل واحد
 منها سابق على الآخر فان قلت لعدم السابق واللاحق ممتنعان على الزمان بالذات جواز
 ازمته يستلزم عدم قلنا مسلم على تقدير وحدة الزمان من الازل وغير مسلم على تقدير التعدد على
 ان الناقض وهو المتكلم لا يسلم الاقناع الذاتي للعدم وفيه ما فيه قوله فان الالفاظ آه تصوير
 لربط الاحداث بالقديم والتعرض للالفاظ لان الحركة التي هي واسطة قايمة بها ولا تخيل ان
 التعرض لها موقوف عليه متين الربط فللظلال حركتان توسطية وهي حالة شخصية موجودة بوجه
 الذي هو واحد في جميع النسب والاضاع وقطعية وهي غير قارة موجودة في تمام الزمان على
 وجه الانطباق فهي من الازل واحدة الى الابد مستمرة ولا اجزاء لها الا بحسب الفرض كما في الاجسام
 وعند اسم وجمع من المتأخرين الحركة بهذا المعنى معدومة في الخارج بدليل لاح له ولهم ولقوة الدليل
 عند اسم حكم في بعض كتبه ان هذا هو مذهب الحكماء وههنا يحتمل على ما هو الظاهر ان يريد بوجه التمرار
 التوسط بوجه التجرد بالنسب التي يحدث للمتحرك بسببها ويحتمل على ما قيل ان يريد بوجه الالوهة
 القطعية نفسها وبالثانية التجردات التي فرضت لها تفصيلا ان الحركة بحسب ذاتها امر واحد اسم
 رايحة عدم لكن وجودها على سبيل عدم القرار في صدرت بهذا الاعتبار عن الفاعل لقديم بحسب
 انها غير قارة يعرض لها الانقسام الى اجزاء لا يكون مجتمعة يكون واسطة في حدوث احوادث فان قلت

قد مر اننا معدومة في الخارج ووجودها في القول المفارقة ليس على وجه التجرد واما النفوس فحادثة
فهي مقدمة عليها على انه حينئذ لم يكن واسطة من حيث انها حركة مقتضية لتحرك بل من حيث انها
موجودة في الاله العالى او السافل ووجه الحاجة الى متحرك قديم فلا يلزم ان يكون محلها ظكاً او
غيره متحركين قلنا سلمنا انها معدومة لكن لا خفاء في انها ليست معدومة مطلقاً حتى يكون القول
بثبوت المتحرك مجسم في الخارج من قبيل ايناب الاعمال بل امور وهمية مصداقها موجود في الواقع
الخارج وفيه بحث لان مصداقها الذي هو موجود في الخارج لا يخلو من ان يكون ثابت الاجزاء
والتجرد باشيئاً فشيئاً والاول فما يفييه البداية فان امرها لا كيف يصح ان يمتزج منه امر متصل غير قائم
بدون تجرد معه بشيئاً والثاني خلاف مذهب القائلين بعدم الحركة القطعية في الخارج فان برأيه
على ذلك ناهضة في كل عديم القرار وههنا شق ثالث يظهر بطلانه بما مر وتام لمبحث يقتضيه بسطاً
في الكلام ولا يسهل المقام وتحقيق هذا القول ان الفلاسفة يقولون بوجود الحركة القطعية وهي
شيئ متصل فهي امر واحد موجود في حاق الواقع باتصاله صادر عن القديم لكن حقيقتها لما كانت
غير قارة صالحة لانتزاع اجزاء غير مجتمعة في الوجود وكل جزء منها موجود في حدة يستحيل عليه الوجود
في حد آخر قبل ايجاد الذي يوجد فيه او بعده فكل جزء منها حادث غير باق بل يستحيل عليه القدم
والبقاء فلهذا الاجزاء علل لوجودات الاحداث وعلى هذا لا يتوجه ما يبي في الشرح لكن يبقى لفحص هذه الحركة
اراد به عندهم فان اكتفوا في صدور الحركة الارادية بالتصور الكلي بان يتصور الحركة الغير المتناهية
بوجه كلي متعلق بها منحصر فيها وينبعث من هذا التصور ارادة متعلقة بهذه الحركة الغير المتناهية الغير
القارة بذاتها فيوجد على ما اراد على ما يوسع الوجود الممكن به فالكلام صاف لكن لم يكن في صدور الحركة
الجزئية بالتصور الكلي بل اوجبوا التحليل الجزئي يبعث منه ارادة جزئية والتحليل الجزئي في الحركة الغير
المتناهية لا يمكن دفعه لان التحليل الجزئي لا يكون الا في قوة جسامية وهي فتاهاهيا لا يحل في غير
غير المتناهية ودفعه بل على سبيل التدرج فلسفة التحليلات ايضا غير متناهية وكذا سلسلة الارادات
غير متناهية كما فصل في شرح الاشارات هذا المحقق عزيز ثم ههنا كلام آخر وهو ان الحركة متناهية في القارة
فهي من حيث ذاتها لا يصدر عن القديم وان كانت قديمة فان الشيخ صرح في موضع من كتبته ان عديم
القرار لا يصدر عن الثابت ولذلك احتج في صدور الحركات الى امر آخر عديم صدور عديم القرار

عن القار بما لا يظهر له وجه سوى ما ذكر الصدر لشيء ازى من لزوم تخلف المعلول عن القلة على تقدير صدور غيره القادر على القار هو غير تام لان احتمالة هذا التخلف مم لان غير القار يستحيل عليه لوجوده في الآن وبقا واجزاء انما يمكن وجوده على نط عدم القرار ولا يوجد المعلول من علته الا على حسب سعة من الوجود واذا لم يدل دليل على احتمالة صدور غير القار عن القار فظلم ان يلتزم بوجه وكلام الشيخ ليس انما فيه وانما قال ذلك في الحركات الطبيعية ويمكن ان يكون مراده ان الطبيعة الثابتة لا يصدر عنها غير القار لانه لا يكون مقتضاها لانها محدثة لشعور فلا يكون مقتضاها الا ما غلبت مع نفسها يلزمها وغير القار ليس بهذا الشأن فلا بد من اقتضاها الحركة من حالات اخرى وعناية المشاف ولا ينبغي عما قلنا فعليك بطلانته هذا الحق شريف فان قلت المراد انها صدرت من القديم اعم ان يكون القديم مستقلا في الاصدار ويل يكون مع امر آخر فنقول بعد تسليم مساعدة العبارة ان الاعتذار منقطع لان ذلك الامر حادث او قديم والآول كيف يكون واسطة في صدور القديم على انه ينقل الكلام اليه فيحتاج الى حركة اخرى فان الرابط عندهم هو الحركة والثاني اما قار وغير قار والاول لا يرفع الفساد والثاني كذلك لانه يطلب له العلة وسيجي انشاء الله تعالى كلام متعلق برابط الحادث بالقديم قوله وقد قال بذلك بعض المحققين آه امي اصحاب الظواهر وتمام الذين ما تعمقوا النظر في النوايس الالهية بل حملوا الظواهر على الظواهر وانما قلنا ان المراد بالمحدث ما ذكرنا فان كثيرا يطلق لفظ المحدث ويراد به ذلك المعنى وفي هذا اشارة الى ان استدلالكم ان تم لا يدل على مطلوبكم ولا يضر مطلوبنا ايضا فان بعضا منا غير مانعين القدم بهذا الوجه وآعلم ان زهرة اولياء الله تعالى قالون بنحو هذا المحدث لكن ليس منشأ قولهم هو الذي دعا اصحاب الظواهر وابن تيمية بل المنشأ تحقيقا تم التي استقر ايم عليها فهي نسبة الممكن الى الواجب تعالى قوله وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية آه في القربانية لعل وجه قول ابن تيمية انه من حيثية فكان الواجب تعالى عنده بل كل من هو اهل القبلية اذ ليا وان العالم كله بشخصه حادث وان الواجب اذ هو جسم مكاني وان مكانه العرش فدعت هذه المقدمات الى القول بتجديد العرش الذي هو مكانه فان قلت قد فرض حدوث العالم وان الازل سابق على الزمانيات والواجب عنده اذ لا يكون معه شيء قلت المقدمات مسلمة لا ينتج المطلوب فان الواجب عنده

اني بحسب الذات واما بحسب الاوصاف فلا كما تمكن فيما نحن فيه ليس بانزلي واما الصفة
 المطلقة كما تمكن المطلق فهي ازيلية بمعنى انه قديم وان كانت خصوصياتها ليست قديمة
 مطلقا كالتعلقات التي ذهب اليه المتكلمون واحاصل ان عدم البراءة عن الزمان ليس
 باين فسادا من تمكنه ولو التزم الزمانية فهو ليس بعائب لم يل يدور رحي العيب على المتكلم
 ايضا قائل قوله قال الامام آه حاصله ان الحركة التي اثبتوها واسطة في الربط للحادث بالقديم
 حركة توسيطية او قطعية وكلاهما باطلان اما الاول فلانه امر واحد مستمر الوجود بوحدة التي كانت
 لها في الازل من الزمان فيلزم قدم الحادث هذا خلف فيجوز ان التشابه في الاجزاء مجاز عن
 التشابه الذي لزم ههنا في النسب واما الثانية فهو ايضا امر واحد متصل الوجود في مجموع الزمان
 فكيف يكون الرابطة في بعض الاحوال دون بعض والآ دل لا يخلو عن بعد ما لان تشابه
 النسب لا دخل له في استبعاد وساطة التوسيطية الا ان يتكلف بان التوسيطية واحدة ^{حيث}
 الذات وظاهر انه لا يصلح الوساطة لقدمها بشخصها فلا بد من ان يكون بحسب النسب وهي
 تشابهية الاجزاء وفيه ايضا خفاء فان التشابه لا يمنع الوساطة ليس اجزاء الزمان تشابهية
 ان بعضها اولى بالتقدم وبعضها بالتأخر قالوا ولي ان يقال ان التعرض للتشابه وقع اتفاقا و
 الغائبة هو الاستمرار قوله فاذا عدم خبر من الحركة فلا بد لقدمها من حلة آه وهذا الكلام مع وضوح
 قد شك فيه البعض بان الحركة يجوز ان يكون عدمها لذاتها ونشأه ما تطابقت عليه سنة الفلاسفة
 من انه لا بد في الاسباب من سبب يتجدد لذاته وينعدم واجواب عن الشك بدفعه وابرازه مكنون
 ما تفوه الفلاسفة والثاني منفصلة انشاء الله تعالى عن قريب اما الاول فاعلم انه لو كان كذلك
 لكان العدم من لوازمه فيكون في حالة الوجود مستمرة فان قلت ان مقتضى العدم مع صفته
 البعدية من الوجود وذا لا يمكن تحققة الا ان يوجد اولاً ثم ينعدم قلنا يلزم ان يكون البعدية ولعدم
 كلاهما في حاشية الوجود والعدم وهذا فحش فسادا فان قلت ليس هذا انفي من تجويز المتكلمين
 تخلف المعلول عن العلة المريرة والفرق ليس الا بان العلة المريرة عالة بالمعاري وههنا ليس كذلك
 وهو لا يفيد ههنا فان لقائل ان يقول انه اذا جاوز تحقق العلة المتقضية بغير ما لها وعدم
 المعلول بعد فلا مانع من جواز ما نحن فيه قلنا فرق بين فان امكنه اذا كانت استمرارها الى حد من

الفاعل المستجمع فهي من حيث ذاتها متساوية النسب الى الآلات التي انعدمت فيها فالفاعل اذا
 امتنع من الفيض امتنعت في امي اكن فرض وانما حصل ان وجود الحركة ان كان من العلة من غير
 نظر الى العدم بمعنى ان الفاعل اقتضى الوجود فالعدم اما ان يستند الى الفاعل او علة ما فكلما
 استندت بلا شبهة واما ان يستند الى الحركة والمعلول لا بد ان يكون معه العلة وان كان من العلة
 مع النظر الى العدم امي ان العلة اقتضى الوجود ثم العدم فهذا غير متناهي الا على تقدير ارادة العلة
 بتلك الارادة وانخصم لا يقول ولو كان يقول لبطل اصل دليله فان قلت استم جوزتم ان
 المعلول لما كان طبيعته آتية عن الازلية لم يكن ازليا مع ان العلة الكاملة في الازل كما
 في الوجه الاول من الاجوبة واذا كان كذلك فلا حرج ان يقول المعلول آت عن الابدية
 وان كانت العلة موجودة فلم يكن ابديا قلنا سلمنا ان المعلول آت عن الابدية لكن لم ياب
 عن العدم في كل آن او زمان واما الازلية اذ ليست فيها زمان ولا آن فلا يتصور ان المعلول
 ممكن في هذا الآن دون ذلك فتأمل وتلك يشبه عليك ذلك باء شبهة فتمهد لها مقدمة
 هي ان تاثير الفاعل ليس الا في تائيس الشئ من الليس واما الحدان فليس شئ منهما من تقار
 العلة لان الفيض من الفاعل كان منقطعا ومقدمة اخرى ان العدم الطارى ليس عدما
 في الواقع بل هو عدم في الزمان وهو ليس الا بعدم متحرك من مكان فهو ليس عدما واقعا
 واما العدم السابق فعلى تقدير قدم الزمان يحتمل ان لا يكون واقعا بل هو عدم في زمان واما
 على تقدير حدوث الزمان فهو عدم في الواقع فكان السد تعالى ولم يكن معه شئ ولا يتصور
 حدوده حتى يقال انه عدم في بعض الحدود و آخر ومقدمة اخرى قريبة منها هي ان انتهاء
 الحركة ليس عدما لها كما ان انتهاء الجسم الى حد ليس عدما له ومقدمة اخرى هي ان للعلة خصوصية
 مع المعلول ليس لها مع غيره والا فلا يجوز ان يصدر معلول منها دون آخر ولم يترجح واحد من العلولا
 دون آخر منها سواء كانت تلك الخصوصية من نفس الذات او غيرها واذا تمهدت المقدمات فتمتع
 ان فاعل الحركة وليكن الميل مثلا اقتضى حركة مخصوصة من آالى ب مثلا لا من حيث انها من آ
 الى ب بل الحركة المشخصة التي هي من آالى ب فلذلك الفاعل خصوصية مع تلك الحركة المشخصة
 فاذا تم الفاعل مع الشرايط فاضت عنه تلك الحركة واما الانتهاء فهو من ذاتها المشخصة وليس

هو صرحا حتى يحتاج الى علة كما ان الحكم لمعين فاض من مبدء الفياض واما الانتهاء فهو من لوازم طبيعته ولا خفاء في انحر لا يلزم ان ينعدم مع الوجود ولا يلزم ايضا ان المعلول لما كان حده مستندا الى عدم علة الوجود كما ينبغي عن قريب من اشياء يلزم ان يكون الوجود والعدم كل واحد منهما في عدم ما بهما لا يلزم ان يكون العدم والوجود كلا منهما معلولا لآخر فنقول ان التعليق فيه ان اظهر من ان يخفى لان العدم في الزمان المتأخر ضروري سواء كان عدما واقعا او لا يكون وسواء كان عين الانتهاء او لا يكون ولا شك في ان الحركة المخصوصة المتناهيّة المفروضة مستندة الى علتها التي وجدت في زمان وجودها فتلك العلة ان بقيت في الزمان المتأخر الذي انعدمت فيه فيلزم استمرارها والا لزم التخلّف وان لم يبق كين ذلك لعدم مع عدم تلك العلة فيمنع الكلام الى هذا العدم وهكذا فيتم كلام اشم بلاسونة اثبات امتناع ثبوت عدم لذات الحركة وان كان يتوجه المناقشة على ظاهر اللفظ وهذا وجه لا يسمن ولا يغني من جمع وجه آخر من ان الحركة عند انقضاء وان كانت ذات وحدة التحاليل في استخراج لكن لا يخلو عن تجدد ولذلك تراه واشياءه ليسندون كل جزء من الحركة الى العلة كما ينبغي تفصيلا وضمن وجه آخر ان الضرورة قاضية بان ذلك العدم لا يتحقق الا بعدم تحقق العلة للوجود سببي الذات وتفصيله ان العدم في الزمان كما مر امر حادث فلا بد من علة وعند انقضاء تقرر ان علة العدم هو عدم علة الوجود وينقل الكلام اليه او يقال لا بد لذلك الحادث من علة فاما امر موجود آه فان قلت هي الذات قلنا قدم رافيه على ان ذلك يستلزم تجوز ان لا يستند عدم لاحق بشئ الى شئ وهو فاسد في الالة تحالفا وبأجملة ان اجري الكلام على مسلمات انقضاء عدم ولوج الكلام في ورطة التشكيك ظاهر وان اجري على لعقل فكذا ذلك هذا غاية الكلام في تقيم كلام اشم ولعله غير دات لان الحركة حقيقتها لا يمكن لها من انحاء الوجود الا الوجود على سبيل تجدد الاجزاء بحيث يستحيل على اجزائها البقاء بالذات فلا يوجد من علتها الا على هذا الوجه فلا يمكن الوجود للاجزاء الا على هذا الوجه الذي وجدت في حدود مخصوصة ويستحيل وجود هوياتها في غير احد ومطلقا فوجودات الاجزاء في الحدود التي فيه فاصنت من العلة واما عدماتها بعد وجوداتها او قبل وجوداتها فلو جوبها لا تحتاج الى العلة وهذا معنى كون العدم لذات الاجزاء وليس المراد ان العدم مقتضى الذات بل المراد ان انحاد الوجودات مستحيلة سوى النحو الذي وجد فيجب نقاؤها فانهم فانه ملحق عزيز قوله وتلك العلة اما امر موجود آه ان كان المراد بالوجود في نفس الامر الموجود

حقيقة في نفسه بان يكون في الخارج هوية متمايزة عما عداها اي مقابل الموجود لا منتزاعي فهذا
 ممنوع فانه من الجائز ان يكون الشرايط من الاعتباريات كما قالوا في تبين تغاير احتمالات
 في المعلول الاول وان كان المراد بالموجود في نفسه او بغيره فيكون احترازا عن الاختراعات
 فالمستفصلة حقة ولكن بطلان التالي في محل انقضاء فانه غاية ما يلزم هو التسلسل في الاعتباريات
 وهذا ليس بمحال واجواب عن ذلك وهو ان الاعتباريات اذا تسلسلت الى ما لا نهاية لها و
 كل واحد من احادها علة للآخر تكون متمايزة والتمايز هو الباعث على جريان التطبيق وغيره
 فان قلت استم قلتم في جواب تشكيك تسلسل لوجوبات بعدم امتناعه ولا شبهة في تمايزها فان
 اللوازم والملزومات متمايزة مع ان هذا التسلسل مانع عن جريان برهان التطبيق لكونه واقعا
 فما الفرق قلنا الفرق ان اللازم وليكن آو الملزوم وليكن ب شيان وليس بينهما شئ آخر
 وليس في الوجود الا المتناهي ثم ينتزع لعقل اذا قاس احدهما على الآخر اللزوم بينهما ثم يعتبره
 الى نفسه فيجد عروضة لنفسه وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار وليست هويات متمايزة بالفعل
 فيما قلت واما فيما نحن فيه فلما كان كل واحد منها علة لصاحبه فلها المبادى المنتزعة هوية متمايزة
 شك هو ان الفلاسفة جردوا كون امور اعتبارية مبادى شئ يحصل متاصل في الخارج
 مع ان مبادى انتزاعها امر واحد كالا مكان وتعلق المعلول الاول نفسه فليكن يجري عليه الاعتبار
 فيما نحن فيه على هذا الوجه وحله ان الكلام ههنا في علة الاحداث فيلزم حدوث الامور الاعتبارية
 فلا تكون رابطة بالقديم وضعفه ظاهر فان ربط الاحداث بالمنعدم بالقديم غير مسلم قائل فانه
 له جواب هو ان نشأ المتناهي هو لزوم الوجوب بالغير بدون الوجوب بالذات وهذا كما هو باهض
 في الوجودنا هض في العدم كما يلوح بعد الفكر الصحيح فان قلت فيلزم سلاسل غير متناهية وهو
 خلاف المذهب قلنا انظم ان اشم في صدق برهان لا الجردان وان ابيت فلما كان تحمل على
 الالتزام وتبين ان يقال ان امور الماخوذة في العلل المجتمعة لما كان كل واحد منها علة لا يكون
 مبادى انتزاعها امر واحد فان الضرورة حاكمة بان الشئ الذي يسد انتزاعها واحد كمن يصح
 كثر في جهة العلية فيجري البراهين الذي اقيمت على ابطال التسلسل اما قول الفلاسفة في تكثر
 جهات العلية في المعلول الاول فليس على اشم تصحيحه بل اشم مبرهن على فساد زعمهم ولا سبالة

في فساد قولهم الآخر هذا ولكنه كيف الوصول الى السعاد مع صفرا اليد فان الكلام الذي اجمع عليه العقلاء
 كيف يرد عليه بدعوى الضرورة مع انهم جوزوا البساطة في الخارج والتكريب في العقل وبه متقن لهم
 في ذلك واستاد امرين الى ذينك الجزئين وتجاوزوا ايضا ان وجود الله تعالى وسائر صفاته غير متزع
 عن نفس ذاته تعالى مع ان الواجب باعتبار القدرة فاعل مفيض وباعتبار الحيوة مدرك وباعتبار
 الازات موجب وباعتبار الارادة مختار فاعل فيه قوله وصلى الثاني فيكون ذلك لعدم عدم خبر من
 اجزاء علته وجوده اه لان العدم المفروض علة لو كان غير عدم العلة لزم امكان اجتماع النقيضين فان
 العلة ان فرضت موجودة مع انعدام امر آخر وذلك لانعدام علة لعدم المعلول لم يكن هذا القول
 مستحيل واذا كان كذلك فوجود العلة يقتض لوجود المعلول وذلك لانعدام عدم ذلك
 المعلول وبها كافيان فيلزم وجود المعلول وعدمه فان قيل هذا فاسد فانه يجوز ان يكون هذا
 العدم لزم وبالعدم علة الوجود قلنا هذا التلازم اما ان يكون لعلاقة ذاتية بين العدمين وبه علاقة
 علوية فان كان عدم العلة لعدم ذلك الامر فالمطلوب وان كان ذلك لعدم علة لعدم العلة فذلك
 العدم علة لعدمين بها عدم العلة وعدم المعلول لا يخلو ان بين هذين الامرين علوية ام لا وعلى الاول
 المطلوب فان عدم المعلول لا يكون علة لعدم العلة وعلى الثاني فذلك العدم لا يقتض بوحدة
 امرين فلما بد من كثرة فالعدم بحيثية علة لعدم المعلول وبآخرى علة لعدم العلة فالعدم بما هو يمكن
 ان يتحقق ولا يتحقق عدم العلة فيمكن ان يجتمع مع وجود المعلول فيلزم اجتماع النقيضين او لم يكن لعلاقة
 ذاتية فاللزم ظاهر وهذه المقدمات كافية للناظر واما اهل المذاكرة فلا يبعد ان يمنع اولاه امتناع
 اقتضاء شئ واحد لمرين الى ان ياتي البرهان لكن هذه المقدمة المنوعة ثابتة بمقدمات قيمت على
 المسألة القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وليرجع اليها وثانيا لزم امكان اجتماع النقيضين
 فان المحال جاز ان يستلزم محالا ويجوز ان يكون وجود العلة في نفس الامر مع عدم ذلك الامر
 محالا واقعا وان كان كل منهما ممكنا في نفسه ولا استحالة ان يلزم منه محال وتعلم ان هذا الدليل
 غير فارق في العدم السابق والعدم اللاحق فانه كما يدل على وجوب استناد عدم المعلول بعد الوجود
 اذا كان مستندا الى عدم امر الى عدم علة الوجود كذلك يدل على وجوب استناد العدم الى عدم كان
 قبل الوجود او بعده او كان عدما مطلقا الى عدم علة الوجود ولا يستند البتة الى غير عدم علة الوجود

وقيمة دغفة من وجهين الأول ان هذا الكلام لا يتأتى على تقدير حدوث العالم بالاسر كما هو المذهب
 تفصيله ان العالم اذا كان حادثا معدوما في الواقع ثم وجد فلا بد من ان يستند عدمه الذي في الواقع
 الى عدم جزر من اجزاء علته وجوده والعلته ما كانت الا الواجب تعالى فان الكل مستند اليه آخر
 اولاً والعالم لما كان معدوما في الخارج والواقع وكان الواجب موجودا ليس مما خرج من غشاوة العدم
 الى ساحة الوجود الا كما فيكون عدمه مستند الى عدمه العياذ بالله وهذا ليس يصح على مذهب اهل
 وبهذا كما يدل على بطلان المقدمة الثالثة ان العدم يستند الى العدم على تقدير صحة حدوث العالم
 فكذلك يدل على قدم العالم على تقدير صحة تلك المقدمة والاعتذار اما بان يستند العالم الى العلاقات
 الارادية الغير المتناهية فيكون عدمه واقعا لعدم وقوع التعلق وفيه ما مر او بان يلتزم وجوب لعدم
 السابق على الوجود لذاته وهذا لا يصح على مذهبنا فانه قد زُيغ هو نفسه الوجود الاول من اجوبة
 الدليل وكان مداره على وجوب العدم السابق كما قدمنا ان يقال ان الشئ ليس ينكر وجوب
 العدم السابق وانما ينكر اختيار هذا الامر مما يخالف اختيار الشئ الاول وهو وجود وجود العلة التامة
 من الازل كما قد سلفت قلنا ان يعتذر بذلك ويدل عليه ما اوردته في النورج العلوم في رد عليهم
 المقام على قدم العالم وهو ان اجواد الفياض المطلق القادر الحق لو قطع الفيض كما هو اللازم من
 حدوث بالاسر يكون تاركا للوجود وهو افاضة الوجود على الممكن مدة غير متناهية وهذا محال واجواب
 من انه فرق بين امكان الازلية فادليت الامكان فيجوز ان يكون ممكنا في الازل بدون امكان
 الازلية وقدم التفصيل هذا وفي لفظ مدة غير متناهية ما لا يخفى واهنا بحث فان الاعتذار لا ينفع في
 تصحيح المقدمة المدغوفة بل هو نافع في التخلص عن المعارضة على حدوث العالم ولو حرر كما مرثا لاشك
 اليه بان العالم ان حدوث يلزم حدوثه بدون علته آه لا ينفع هذا الاعتذار ويمكن ان يستنقض صل
 الدليل المقام بما تقر به ان العدم السابق للمطلوب على وجوده لا يتخلو بعلة من ان يكون امره
 وهو خلف ان كان ممكنا وان كان واجبا يلزم دوامه واما عدم امره فيكون عدم الواجب
 علة له لانه علة الوجود او التسلسل في حالة الوجود لو لم يكن الواجب علة واما وجودات او عدمات
 مختلطة واجواب بان العدم السابق لا يحتاج الى شئ وقدمنا بان العدم السابق لمطلوب في وجوده
 وهو ارادة الله تعالى لوجوده فيما لا يزال او بان ذلك لعدم ومستند الى عدم علة الوجود فان

ذلك لعدم عدم الوجود الازلي وحينه ظاهر ان علته ذلك لوجوده عندنا هو تعلق الارادة ولم يتعلق
 بذلك الوجود لعدم العلة لعدم المعلول وانما قلنا ان ذلك لعدم ذلك الوجود لان عدمه سابق
 في الحقيقة ليس عدم الوجود الواقعي لانه ثابت غير مرتفع صلا ولذلك تسمع من اهل المنطق ان صدق
 المطلقة دائم وهذا كما يقال ان عدم زيد في مكان لا يستلزم عدمه في الواقع بل انما العدم بالنسبة
 الى الزمان المتأخر فالعدم السابق عدم الوجود الازلي وفيه ما فيه وباجملة ان تسليم ان عدمه مستند
 الى العدم معرض لمباط السعوية في طي ثوب شبهة ثم اعلم ان الدليل يتم بدون تفصيل الذي ورد في الشرح انه ان عدم المعلول
 لا يمكن وقوعه الا من عدم علته الوجود فان عدمه جزء من الحركة فمستند عدمه علته الوجود فيجتمع لك العلة مع الوجود ولذلك لا يجوز نقل الكلام
 في عدمها وهو بعدم علمها وبهذا وهذا التقرير غير مختص بالحركة بل يجري في كل ممكن يمكن طريقا ان العدم
 عليه وفيه نظر فانه يجوز ان يكون من شرائط الوجود عدم المانع فاذا وجد المانع وجد العدم فان قيل نقل الكلام
 الى وجود المانع فيقال ماذا علمته فان كان امرا موجودا فيها وان كان عدم امر موجود فيجتمع هذا الامر
 الموجود مع عدم المانع وينقل الكلام اليه قلنا يجوز ان يكون ذلك المانع جزءا آخر من الحركة وان
 عيدا الكلام الى ذلك الجزء يرجع الى ما ذكره اشم وجملة الامران ما ذكره اشم يرجع الى ان يحتاج
 اليه بالآخرة ولا يفسر كفاية فيما ذكرته بدون ضم مقدمات ذكرها الشارح والوجه الثاني ما يقال ان
 البقاء غير محتاج الى علة والا لكان عدم المعلول مستندا الى عدم علة البقاء والتالي باطل فالمقدم
 مثله واما بطلان التالي فلان عدم المعلول لو كان معلولا لعدم علة البقاء لانتفى في مرتبة عدم
 علة البقاء لتقدمه فيلزم تحقق الموقوف وهو الوجود او الخارج للمعلول في مرتبة عدم الموقوف
 عليه وهو عدم علة البقاء وهذا فاسد ولا بالنقض تحريره انه لو صح هذا لوجب ان لا يستند لعدم
 الى شيء والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو استند عدم شيء الى شيء لتقدم ذلك الشيء
 على العدم المفروض فيكون العدم متفيا في مرتبة ذلك الشيء فيكون وجود ذلك الشيء الذي فرض
 ان عدمه معلول متحققا في مرتبة الشيء الذي فرض عليه لذلك لعدم فيلزم منه وجود شيء في مرتبة
 شيء هو علة لعدم هذا الشيء وهذا ظاهر البطلان فان الشيء الذي في مرتبة ادنى مرتبة وجوده وجود
 شيء يكون نسبتا الى ذلك الشيء كنسبة الذاتيات فكيف يكون ما داله اولانه لواحتاج العدم لا يحتاج
 الى عدم علة الوجود الموقوف فينتفي في مرتبة الموقوف عليه فيتحقق الوجود الموقوف في مرتبة عدم الموقوف

عليه أما بطلان الثاني فلان العدم للمعلول اذا لم يستند الى شيء فهو مستند الى ذلك الشيء الذي فرض
 ذلك لعدم عدالة فيكون مقتضى ذاته فيكون معدوماً في حال الوجود وهو كما ترى وهذا القائل
 نفسه لا يرضى بكون العدم مقتضى الذات وشنع على من جاز المنع على قول شمس قلا بد لعدم من
 صلة تجوز بكون العدم مقتضى الذات واذا لم يكن العدم مقتضى الذات لم يكن مقتضى غير ايضا
 فيكون متنعاً فلم يكن واقعاً فيكون للمعلول ازلياً ابدياً على انه يظهر من بعض قائل هذا القائل ان
 العدم اللاحق نقيضه البقاء واذا لم يكن البقاء مما يحتاج فالعدم اللاحق اما متنع اذا كان البقاء وجباً
 او واجباً اذا كان البقاء ممتنعاً والامتناع ظاهر البطلان لوقوعه دأماً الوجوب فلما سلف من قوله
 عدمه من علة وايضا يلزم منه ارتفاع الاسكان الخاص لان الاسكان عبارة عن سلب ضرورة لغير
 أي الوجود والعدم بالنظر الى الذات فيكون كلاهما عن استخارج فيكون ذلك العدم مرتفعاً في مرتبة
 ذلك استخارج فيتحقق الوجود في تلك المرتبة الى آخره فيلزم منه ان لا يحتاج في العدم الى شيء فيرفع
 الاسكان وهذا شقيق من الايراد الاول متقارب منه ويمكن تقرير الكلام على وجه المعارضة بما تحريره
 ان العدم والبقاء محتاجان للثبته لانهما وصفان لشيء فثبوتة الذات ذلك الشيء فلا يتحقق ان يتبدل
 الوجود وايضا يكون الباقي ابدياً ويكون المعدوم معدوماً من الازل واما ان يكون ممتنعاً وهذا
 فمحش واما ان يكون مكنياً فيحتاج الى العلة فان قيل المقصود نفى احتياج البقاء الى علة هي علة
 اصل الوجود لان نفى الاحتياج مطلقاً فحال كلامه ان العدم لا يستند الى عدم علة الوجود والالكان
 كذا وكذا فيكون قول القائل انكاراً على المقدمة القائلة ان العدم يستند الى العدم لانه يستلزم رفع
 عدم احتياج البقاء قلنا وبعد تسليم ساعدة العبارة هذا المعنى وتسلم ان عبارة شمس مشعرة بان العدم
 لا يستند الا الى العدم علة الوجود ان الدليل الذي اقامته على مدعاه غير فارق تفصيله ان ما على المقدمة
 القائلة ان المعلول مفتق في مرتبة العلة واذا انتفى تحقق نقيضه وهذه المقدمة مستلزمة لنفي الاحتياج
 في العدم مطلقاً سواء استند الى عدم علة الوجود او الى غيره لان عدم المعلول اذا استند الى شيء سواء
 كان ذلك الشيء عدم علة الوجود او غيره يتحقق وجود المعلول في مرتبة ذلك الشيء والشيء الذي في مرتبة
 وجود شيء لا يفيد عدم ذلك الشيء بل ربما يؤكد الوجود بداهة واذا تقرر هذا فنقول يرتفع الاسكان
 راساً فان العدم حينئذ يحتاج للثبته الى شيء وهو باطل لما مر فان قيل يجوز ان يكون كلامه متنعاً

قال دليل لذي اوردته في الحقيقة سند والكلام على السند ليس من واجب المحصلين قلنا ان سلمنا ان
مطلوبه ذلك سواء ساعدت عبارته ام لا لكن يكون كلامنا بيا نالفساد وسنده واذا قد تبين فساد سند
كانت الضرورة شاهدة باحتياج البقاء وايقار ارتفاع الوجود والاقتناع يهدي الى الامكان وهو
الى الاحتياج كما مر فثبت المقدمة الممنوعة لانه ما كان الباعث على المنع الا بالادراك والاحتمال و
اذ قد فسده وجد الشاهد على صحة لزوم صحتهما وثانيا باكمل على تقدير ان يكون كلامه مسته لا لا تحريره
يظهر مما مر في الحدوث الذاتي من انه فرق بين النفي المقيد ونفي المقيد فمعنى كون العدم منتفيا في مرتبة
عدم علة الوجود كون المرتبة مسلوية عن ذلك العدم حاصله ان القضية سالبة لا ان العدم ثابت
في تلك المرتبة وهذا لا يستلزم تحقق الوجود في تلك المرتبة وتلخيص الكلام ان الوجود في المرتبة نقيضه
سلب الوجود الذي هو في تلك المرتبة فيجوز ان لا يكون عدم المعلول في تلك المرتبة ولا يكون ايضا وجوده في تلك المرتبة ولا يلزم
ارتفاع النقيضين فان عدم المعلول هو ارتفاع الوجود من الواقع مصداقه ان لا يصدق قضية محمولها الوجود فيكون نقيضه هو
القضية التي محمولها الوجود بالنظر الى الواقع واذا قيل هذا السلب والوجود ليست في مرتبة شئ فمصادقه
ان ذلك شئ ليس متضمنا في حد ذاته ذلك السلب او الوجود لم يلزم ارتفاع النقيضين وقد
فصلنا ذلك فيما مر تفصيلا ثم قد يعترض بان الامكان هو علة الوجود والا مكان موجود في حالة
البقاء فيكون محتاجا ثم يجاب بان معنى احتياج الممكن ان لا يقع احد طرفيه بلعلة وهو لا يقتضي احتياج
في بقاءه الى علة وتحقيق ان الامكان عبارة عن سلب ضرورة عن الوجود والعدم واذا سلب ضرورة
فالذات غير كافية في كل زمان فرض قالبا في له وجود كان ثابتا في حالة الابداع وله صفة كونه في الزمان
الثاني ولا يخفى ان الوجود في جميع الازمنة هو الذي كان في اصل الابداع وهو كان من غير فلا يتقلب
الى الوجود فيكون اتصاف الماهية بالوجود بالعلة وايضا لا شبهة في ان لا يؤثر فيه علة غير علة الابداع
فانه لو اثر علة اخرى حصل كحاصل فحال الوجود ليس لاحال الشئ بالنسبة الى الشمس فمادامت علة
سوجودة لا ينتفي الوجود من المعلول واذا فرض بقاء العلة يبقى المعلول فالبقاء هو الكون في
زمان ثان من تابعات العلة ومن ههنا يكشف لك خلوص حديث الامكان عن شوائب شبهة
ويشفع ما يجاب به مقابل فانه تحقيق شريف وليعلم ان ههنا شبهة تنسب به القائل في رد قول
المتكلم في الزمان عداه الطارسي والسابق متضمنان بالذات تقريره ان العدم الطارسي

مستنع فيكون نقيضه واجبا كما قرر في الطبقات ونقيضه ليس لا البقاء فلا يحتاج الى علة فضلا عن احتياج
 الابداع واجواب ان الزمان لا يقارن بالمعنى الذي مر فان الزمان ان فرض قنانية كان وجوده الى
 ذلك النهاية وان كان غير قنانه فوجوده من الازل الى الابد واحد وليس له استمرار فلا يصح ان الزمان
 يحتاج في البقاء ولا يحتاج على طريق العدول الا بمعنى ان الزمان لا يحتاج وهذا السلب عم من ان يكون
 له بقاء فلم يحتج فيه او لم يكن له بقاء فلم يحتج فيه ايضا فيجوز ان نسلم ان نقيض العدم الطارى هو البقاء
 بل ليس نقيضه الا سلب العدم الطارى وهو عم من ان لا يكون موجودا اصلا او يكون موجودا غير قنانه
 فان ارجع الكلام الى هذا السلب بان حقيقة لا يمكن الا بديناك لوجبين فيلزم ان يكون احدهما وكلاهما
 واجبا فان العام اذا وجب فلا بد ان يحقق في واحد من الخواص فنقول لا نسلم ان وجوب الطبيعة
 مطلقا يستلزم وجوب احد فردية او كليها فلا يلزم الا وجوب طبيعة سلب العدم الطارى بلا وجوب
 فردية وتبين آخر ليس العدم الطارى عبارة الا عن الانتهاء فيجوز ان يكون الانتهاء متمنا
 وعدم الانتهاء واجبا لا وجوب الوجود والعدم هذا تحقيق شريف قوله كعدم عدم المانع آه فيهم
 التجوز لطية الاعتباريات فيؤكد المنع الذي تعلق بالا اعتباريات قوله بل لا يلزم اجتماع تلك المانع
 آه فيه نظر فان المانع علة متممة للعدم فلو فرض ان العدم بعد الآن الذي وجد فيها ارتفع العدم فصار
 الوجود مع قطع النظر عن الاعادة لا يعقل ارتفاع العدم اللاحق عن الواقع فلا بد من تحققه الى
 الابد فلا بد من اجتماع عليه مع ما جمعت الموانع بالضرورة فارتفع منع الاجتماع من البين ومثوب
 قول شمس في اجواب فان اجتمعت آه من تحمل ما فان اجتماع الموانع لازم التبتة فالترديد لا وجه له حسن
 واجواب ان المانع ربما يجوز ان يكون طبيعة بهمة وخصوصيات الاشخاص تكون ملغاة كالا حدة
 فانها موانع من سقوط السقف وخصوصياتها ملغاة في المنع واذا جاز هذا فليخرج عن تنقيب تلك الموانع فإين لزوم الاجتماع
 فان قلت لا يجوز ان يعدم الموانع بلا خلف كالعمو ومثلا اذ ارفع من البين لم يبق خلفه مثله سقط السقف واذا كان كذلك
 فكيف انعدم فلا بد من ان يخلت مانع مثله هذا ان العدم فيختلف خروجه الى المانع الذي فرض اخيره فيجتمع الاختلاف في ان
 وجود هذا المانع فيلزم الاجتماع قلنا لا نسلم اجتماع الاختلاف فانه يجوز ان يكون مانع واحد مانعا
 من حركة وخلفا عن مانع واحد سابقا قوله تلك الموانع متعاقبة آه لم يظهر وجه وجبه لتوجيه السؤال
 ثم اجواب تفصيله ان اصل الكلام الذي قررناه انما في مستند الامام حجة الاسلام كان حاصله ان

عدم الحركة اى جزئها يحتاج الى علة التبتة فعلية اما امر موجود او عدم امر موجود اى يكون كل واحد
منها على تقدير عليتها علة متممة لوقوع ذلك لعدم فيكون مجتمعا مع العدم التبتة حادثا معه لانه
لو كان موجودا قبله لم يكن سببا للعللة التامة فيحتاج العدم الى تتم آخر ونحو الكلام اليه فيحتاج لكونه
حادثا الى علة حادثه متممة فيجتمع معها ايضا وكذا فان كان الكل امورا موجودة لزم اجتماعها مع العدم
وان كان اعدا ما فالاعدام كلها حوادث مجتمعة مع العدم المفروض الذى يطلب علة فيجتمع تلك الامور
الى تلك الاعدام التى فرضت عللا لاعدامها مع وجود تلك الحركات التى يطلب لعدماها العلة
فانه لو لم يجمع فى وقت وجود تلك الحركة لا يتحقق عدم محدثه مع عدماها ولم يتحقق ايضا وجود على
ذلك لفرض فلا ريب فى تجويز ارتفاع التقيضين ههنا وان كانت تلك الامور مختلطة من الوجودات
والعدمات فكل من تلك الوجودات والعدمات مجتمعة حادثه مع العدم الذى يطلب علة مثل
البيان الذى مر فتحقق امور موجودة مرتبة بوساطة العدم وان كانت تلك الامور مستلزمة للوجود
كما عدم اعدام الموانع فكذا لك ايضا حوادث مجتمعات لما مر واما حاصل ان العلة القريبة لعدم الحركة
مجمعة معه حادثه مصاحبة له والعلة القريبة لهذه العلة ايضا مجتمعة وحادثه معها ومع شئ يكون
مع تلك العلة فيلزم اجتماع تلك العلل وان كانت موجودات مع العدم فيلزم اجتماع الموجودات و
ان كانت اعدا ما فيلزم اجتماع الموجودات مع الوجود لا العدم وعلى هذا قس فعلى هذا ما ذكره انتم
اولا بقوله على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم بوجوده لا يلزم الترتيب
وثانيا بقوله بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع بحوان ان يكون آه غير وارد على ما قلنا فى التقرير فان الاجتماع
ضرورى واما الترتيب فالعلل ان كانت امورا موجودة واعداما لها او مختلطة فالترتيب ظاهر و
ان كانت امورا مستلزمة لامور موجودة كاعدام اعدام الموانع فلا يثبت الترتيب بما ذكره فى الجواب
فانه اين التعاقب فى الحدوث بل تلك الامور مجتمعة فى الحدوث وان بين الترتيب بوجه آخر فلا و
ايضا وبجمله الامر ان كانت العلل منحصرة فى الوجودات والعدمات والمختلطة فلا ورود لعدم الترتيب
اصلا وان لم يكن منحصرة بل يجوز ان يكون من العلل الاعتباريا مستلزما للوجودات فالترتيب
بين الاعتباريات ثابت واما الموجودات فلا يثبت الترتيب فيه لما ذكره اشم فانه ما اذا
الا انقل الى العلل وقد كنا يجوزنا تسلسل العلل فى الامور المستلزمة للوجودات فالذى يقضى لدفعه

ان يضم الى ما افاده اشم وهو مثل ان يقال ان تلك الامور مستلزمة ان كانت اعدام الموانع
فالترتيب بين الموانع بامروان كانت غيرا فيما فصلنا سابقا فتذكره اوان الموجودات لوازم تلك
الامور المترتبة فهذا الاعتبار يتحقق فيها الترتيب هذا ثم لا حاجة بقوله تلك الموانع متعاقبة
في الحدوث مشعرة بان التعاقب لازم وهو كما سدد ولا حاجة اليه وبهذا ظهر فساد ما يقال
من منع كون العلة اما وجودا ام حادثا واما عدم جزو موجود من علة وجوده فانه يجوز ان يكون
علة الحدوث معه فان المعد يكون له وجود وعدم سابق وعدم لاحق وهذا لعدم حادث مجتمع مع العلم
والوجود قد فرض ان تاثير العدميات في مثلها لا يكون الا بتاثير الوجود في الوجود وينقل الكلام
الى ذلك المعدوم وهكذا الا ان ينكر ذلك المفروض فيرجع المنع الى ان الوجود كما يستند الى
وجود فعدم كذلك يستند عدم الى وجود وان نقل الكلام الى هذا العدم فليكن العلة مثل هذا
العدم فما لزم الا تسلسل العدميات واما الوجودات ففيه تسلسل مجتمع ايضا لكن لا ترتيب فيه و
ان نقل الكلام الى الوجودات يجاب بان علتها المعديات فهذا لا يرد ان كان اشم في صدر
البراهين كما هو الظاهر وان كان في صدره لا لزام ففي وروده خفاء فان هذا التجويز يستلزم وجود
سلاسل غير متناهية وهو خلاف مذهب الخصم وان قرر الكلام بان الحركة لما كانت سرمدية فلها وجود
وعدميات ينقل الكلام الى كل واحد منها فيقال علة هذا الاعدام اما وجودات او عدميات بمعنى ان
علة هذا العدم او علة ذلك لعدم وهكذا ويدعي اجتماع تلك العلل في نفسها بمعنى ان علة عدم
دورة يجمع مع علة عدم دورة اخرى وهكذا فيحتمل متوجه ان يسأل بان عللها لا يلزم ان يجمع
آه فهذا المعنى اليتقن بالعبارة وتجعل قوله فان قلت تبيينا للواقع لا يراوفا فانه قد نقل الكلام الى علل
العلة للعدم المفروض ثم الى علل تلك العلة هكذا كما يلوح من عبارة اشم في التقرير ولا اثر
ولا عين لا دعاء اجتماع علل اعدام اجزاء الحركات ويخرج احاصل بقوله فان قلت ان كانت
مستندة الى اعدام اعدام الموانع ولا يلزم اجتماع موانع كل واحد من الحركات وان كان هذا التقدير
ما ينسق اليه الكلام السابق واودع فيه الاشارة الى ان المدعى ثبت على هذا التقدير ان لا يكون
قوله قلت آه مشيرا الى ان تلك الموانع ان جمعت فظاهروا لا ينقل الكلام الى علل كل واحد
منها واودع فيه اشارة الى ان هذا يستلزم سلاسل غير متناهية فهذا من قبيل نزج الخف

قبل الوصول الى الغدير فان الكلام قد ينقل الى العلل لكل حلة سواء كانت وجودات او
 عدمات او مختلطة ولا حدودى لتلك الاشارة في هذا المقام مع انها كانت حاصلة فيما مضى هذا
 ما يتعلق بعبارة الكتاب ولعل السرد يحدث بعد ذلك امر او يعلم انه وقع من اشم بنزد من الاخفاء
 في تحريم مذهب خصم بلا امتراء فلا بأس بان نفصل كلامه في ربط الاحداث بالقديم ليظهر بطون
 اسرار القول لفهم فنقول قال الحكماء ان الاحداث لما امتنعت عن ان تستند الى القديم
 لا بد لها من اسباب هي حوادث فتلك الاحداث وان وصلت الى حد اللاتناهي فالكل في حكم
 واحد في احتماله ربطها لتلك الاحداث التي وضعت معلولات مع القديم فلا بد من اسباب حادثه
 متعاقبة يكون لوجوداتها السوابق وبعدها التلاحق رابطة بين الاحداث المعلول والعللة
 القديمة ثم ان استندت تلك الاعدام الى امور لا فضت الى وجود سلاسل غير متناهية احاد
 على سلسلة غير متناهية كما مرت الاشارة اليه وهو خلاف مذهبهم مع انه يفضى الى المحال ايضا
 فلا بد من شئ حقيقة تجرده وطبيعة تصرمه يكون بحسب ذينك الوصفين اى السردية وتجدد
 صادرة من القديم ورابطة بين الاحداث والقديم وذلك الامر هو الحركة فان حقيقتها ليست متضمنة
 من اجزاء بالفعل حتى يفيض الى اجزاء لا يتجزى او انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين بل
 هي امر واحد متصل قابل لانفراض الاجزاء وهذا الاتصال ثابت لها بواسطة الزمان كالاجسام
 فان انفراض الاجزاء فيها بالذات والاعراض يفرض فيها الاجزاء بواسطة العللة انما افادت وجود
 الجسم او وجود سواد مثلا في الجسم وهو بذاته صالح لان يفرض فيه الاجزاء والسواد بواسطة صالح
 لان يفرض فيه الاجزاء ولا تاثير للعللة في اجزاء الاجسام او السواد متعدد فذلك الحركة افيدت
 بذاتها وانفراض الاجزاء بالنظر الى الزمان والمسافة لا بتاثيرات متعددة في ايجاد الاجزاء واحداها
 الا ان التفرقة بين الاجسام والحركات باعتبار انفراض الاجزاء المجتمعة في الاجسام وانفراض
 الغير المجتمعة في الحركات هذا معنى ما نقل في القرا باغية عن بهمنيار صاحب كتاب التحصيل وتطابق
 عليه افواه الحكماء ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما يصح وجود الاحداث وذلك هو الحركة
 لذاتها وحقيقتها نفوت انتهى بكلام يفهم من كلامهم الفخام وعباراتهم اجسام ومن ههنا لاج
 لك وجه من قال ان نسبة القول بتسلسل المعدات الى الحكماء افتراء عليه وقد كنا اشهرنا

فيما سبق فذكره فانه سيظهر لك جلية حاله وزيافته ماله وهذا التقرير ان دفع اعتراضات أهل الاول
الزمامه على الحكيم في حاشية المتعلقه بدورائه من افضاء مذهبه على خلاف ما هو عليه وهو وجود
سلاسل غير متناهية كما قدمنا في الثاني ما في الكتاب من طلب العلة لاعداد الحركات فحينئذ قد لا تأتي
ردحجة الاسلام على الحكيم اعصاراً او تقلبت ريجيمينا ويساراً وهذا الاعتذار لا يفي بتقسيم مادة التفكير
عليهم فان للشايع ان يعود ويقول هذه الحركة المتصلة والغير القارة امر ممكن فلا بد له من علة فان
قيل انها قديمة تستند الى مثلها قلنا الحركة موجودة في تمام الزمان ولا يوجد في آن فرض فيه ولا في
جزء منه والقديم ليس بوجوده في تمام الزمان بتلك الصفة بل كل آن فرض فيه وهو موجود فيه
فيلزم التخلف في ذلك الآن فان قلت ان علة الحركة القديمة اما العقول او الواجب تعالى
وهما ليسا بزمانيين ولا آيين بل هما في الدهر المحيط بالزمان او في السرمد فان نسبة الثابت
الى مثله سرمدية فالحركة القديمة في الدهر لا يتخلف عنها ولا يسبقها عدم في الدهر فالحاصل ان
التخلف في الدهر غير لازم والتخلف في الآن او في جزء من الزمان غير مفروض ليضرب التمثيل بان
قدما او جديا قطره على مقدار وذللكلقديم يتخلف عنه في المكان ولا محذور فيه لا يقال
على هذا فليجز ان يصدر زيد الحادث اليوم من القديم فان في الدهر لم يسبقه عدم سابق فهو في
الدهر مجتمع مع القديم والتخلف قسطن لا يمتثال ان كل حادث زمني فهو حادث دهرى فكيف
لا يسبقه عدم في الدهر لان هذه الكلية ان ادعيت فليكن البرهان وما ذكر في بيانه لا يخلو عن
خدشة وان قلت انه مسلم انهم فقد انكر عليه لان معلول القديم لا يلحقه عدم زمني ايضا قلت لا يمكن
لك ان تقول سقوط العروق اعواد مذهب انهم فانه مخالف طوره بلا شائبة ترحم وان كنت مجوزا
من عند نفسك للخلوص عن المضيق فلذلك وجه اما الاول فلان مذهب المخالف ان الغير القادر لا يستند
الا الى الغير القادر كما في الشفاء وكتب المتأخرين مشحونة به ولا جناح ان ينقل عبادة الشيخ فانه يسمي
قال في الكليات النجاة في المقالة الثالثة في بيان اسباب الحركات بعد ما بين سبب الحركة الطبيعية
في اثنا وبيان سبب الحركة الامادية بهذه العبارة ولولا حدوث احوال على علة باقية بعضها علة
لبعض على الاتصال لما امكن ان يكون حركة ثابتة فانه لا يجوز ان يلزم من علة ثابتة امر غير ثابت
وانت تعلم من هذا ان العقل المجرد لا يكون سبباً قريبا بحركة بل يحتاج الى قوة اخرى من شاتها

ان يتجدد فيها الارادة فان انتهيت لتفصيل فارجع الى ذلك الكتاب في ذلك المبحث اوست
 ابانة حكمة الحركة الفلكية فان في هذا المقام ايضا تفصيلا ومثل هذا وقع في الشفاء وفيما نقلنا كفاية فلا حاجة
 بنا ان نستوفى في كلام الشيخ من كل جانب ثم قال بعد قسط من الكلام وقد اشار المعلم الاول في كلامه
 في النفس الى اصل ينفع في هذا المعنى واذا قد تلوت هذه السورة وتليت هذه الصورة فاستمع الى حركة
 التي اثبتوها واسطة في ربط الاحداث بالقديم لا بد لها من سبب كحركة غير قار وله سبب آخر
 غير قار ولا يدور الى الحركة الاولى فلا بد له من ثالث وهكذا يلزم التسلسل المستحيل فان قلت نحن
 نجعل الواسطة الحركة التوسيطية وهذا امر ثابت قلنا لا يطابق كلامهم قال الشيخ في المقالة الثالثة
 من الهياة النجاة في دفع شك او رد في صلة الاحداث بانها ان كانت قديمة فاحداث قديم وان كانت
 حادثة يلزم التسلسل فنقول في جواب هذا انها المشكك انه لو لا سبب شئ من شان ذلك الشئ
 ان يوجد بلا ثبات او ثباته على الكدوث والتجدد على الاتصال لما حدث حادث ثم ابطال ثالث
 هذا المتجدد من الاجزاء التي لا تجزى فاما هذا الشئ فهو الحركة على ان التوسيطية ان كانت قديمة
 فلا يكون واسطة وان كانت حادثة فلا بد لها من حادث آخر ويعود المحذور وتحقيق قول
 الفلاسفة ان الحركة حقيقتها امر متصل وحداني يكون صحيحا لانتزاع اجزاء تباي البقاء بذاته
 بل كل جزء منها لا يمكن ان يوجد في غير الحد الذي وجد فيه فوجودات اجزاء الحركة في ضمن وجودها
 في حدود وجدت فيها ممكن وكذا اعدامها في تلك الحدود لعدم الكل واذا كان وجوداتها في غير
 الحدود التي وجدت فيها مستحيلا بالذات وكذا بقاءها فعدماتها اللاحقة والسابقة واجبة فلا يحتاج
 الى العلة اصلا ويصح صدورها عن القديم القار ولا يلزم التخلف المستحيل فان المستحيل من التخلف ان
 يوجد العلة ولا يوجد المعلول بنحو من الوجود مع امكانه وسعة ذلك النحو وههنا لم يلزم التخلف
 الوجود في الآن وتخلف البقاء وذا غير ممكن له فاذا اوضح صحة صدور غير القار عن القار وطل
 الاستدلال بلزوم التخلف والذي يظهر من كلام الشيخ في الشفاء ان الطبيعة الثابتة لا يصدر عنها
 امر غير الثابت ولعل وجهان الطبيعة الثابتة عديم الشعور فلا يكون مقتضاها غير ثابتة لان مقتضاها
 ما لو خليت عن القواسم المتزمتها وهذا لا يتاقي في غير القار والذي ينطق كلامه في النجاة في الحركة الارادية
 من لزوم تواردها احوال فالمراد التخييلات ولا يلزم ما ذكر ان لا يصح صدور غير القار عن القار و

اذا درست هذا الما اليسر طريق ربط الاحداث بالقديم فانه يجوز ان يصدر حركة قديمة ان لم يستدأب
 ذات اجزاء واحدة يصدر بمشركة تلك الاجزاء حوادث فاذا طرد على جزء من تلك الاجزاء عدم الظاهر
 ان عدم الاحداث المعلول ثم ان اكتفوا بجواز صدور الحركة الارادية بتصور كلي بان يتصور بوجه كلي
 حركة جزئية فينبعث به الارادة المتعلقة بتلك الحركة الجزئية فالامر سهل فانه يجوز ان كان لفلان
 في الازل تصورا الحركة الغير المتناهية بتصور كلي وانبعثت الارادة المتعلقة بها في الازل فوجدت
 الحركة الازلية الابدية على حسب سعتها اللوجودية وبما يجاد ميل اذلى ابدى لكن لا يلتفون به على كلى في صدور
 حركة جزئية بل بشرطون تخيلا جزئيا لا نبعاث ارادة متعلقة بحركة جزئية وتخييل الحركة الغير المتناهية
 لا يمكن لعدم سعة القوة المتناهية حصول غير المتناهية فيها فلا بد من تخييل قدر متناه ثم بعد ذلك
 قدر متناه آخر كما فصل في شرح الاشارات فاستمع انه لمحق عزيز واورد لمحقق في آخر النمط الثالث
 من شرح الاشارات ما يدفع ذلك القيل والقال وتبين حقيقة كمال ما حاصل ان الحركة ذات جتين الاولى التوسعية
 والاعبار في صحت صدور ما عن القديم الثانية القطعية وهي الواسطة في ربط الاحداث بالقديم وهي ارادية تصدر من
 القديم بواسطة ارادات جزئية للنفس الفلكية وتلك الارادات من تخيلات جزئية فان عييت
 الى التخيلات فنقول نحن الحركات وتلك الحركات من الارادات لا على سبيل الدور وتفصيله ان
 ههنا سلاسل ثلثة الحركات والارادات والتخيلات فاذا تخيل دورة مثلا ثم حدث فيها شوق و
 ارادة فحدث تلك الدورة واذا وجدت الدورة فحدثت لتخييل دورة اخرى وهذا التخييل يهيج
 الى ارادة دورة فحدث تلك الدورة ثم يهيج هذه الدورة الى تخييل وهكذا من الازل الى الابد
 فكل من السلاسل متولدة من الاخرى بلا لزوم دور وتسلسل وهذا الكلام لا يخلو عن دغنة
 لانه قد تقرر عندهم ان الحركة لا توجد الا عن ميل وان المتحرك لا يتحرك الا باحداث ميل والارادة
 المنبعثة عن تخييل دورة لا يحدث الدورة الا باحداث ميل بالدورة وهذا الميل هو الموصل الى
 حدوث الدورة بوصول المتحرك اليه فهذا الميل باق عند وصول المتحرك ثم بارادة منبعثة عن تخييل
 كل دورة اخرى يحدث هذه الدورة الاخرى باحداث ميل آخر وهذا الميل آني لان الميل ليس الا آنيا
 ولا يمكن ان يحدث في آن الوصول الى الحد الاولي لان هذا الميل يقتضيه المقارعة عن ذلك الحد
 فان حدوث هذا الميل غير ذلك الآن واذا استحال متالي الامانة لا بد ان يوجه بمنار ان قوله

سكون لا نقطع الدورة الاولى وعدم حدوث ميل الدورة الثانية لها وبأبجته اذا تعددت
الارادات وجب تعدد الميول وكل آفي سيلين بينهما زمان سكون بالبيان الذي اثبت الشيخ
ابو علي لسكون بين الحركتين بمران مقدامة ههنا فاعلم هذا المحقق عزيز وقية عدة شكوك **الاول**
وهو ضعفها ما اورد به الامام الرازي من ان الحركة ان صحت عليها فبا اعتبار اعدادها والاعلام
لا تحقق له في الخارج وما لا تحقق له في الخارج كيف يوثق فيما لا تحقق وتيقرب منه ان الحركة نفسها
معدومة في الخارج كما اتفق عليه كتب المتأخرين وزعم اشم انه مذهب الخصم فلا يصح وساطتها و
وجه ضعفها ظاهر فان الدليل ما قام على استحالة وليس شرطية الوجود للمعدات والشرائط والمقرر
انما هو شرطية وجود الفاعل ولا كلام لنا فيه ههنا وفي الثاني تلبيس آخر فان الحركة عند خصم غير
معدومة وزعم اشم من بعض عبارات الشيخ وقد اجاب بعض المهرة بان مفردا بالنفي الوجود الآتي
لكن يرد عليه ان الحركة وان سلم وجودها في الخارج فلا خلاف في ان اجزاءها معدومة والمعدم لا يصلح
للتأثير فالوجه في الرفع هو الاول والثاني ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الحركات لفلكية
منتظمة بالارادات وهي بالتخييلات وهي بالحركات وبهذا على هذا الوجه ولا خلاف في ان اجزاء تلك
السلاسل لما استندت الى اخواتها فلا بد من امر يحتاج اعدادها اليه وما قلت اولاً ان عدم الحركة
لذا انها فلا يحتاج الى شيء غير ظاهر لصحة لان البدهية حاكمة بان وجود شيء لو احتاج في الخروج
من الليس الى الاليس يحتاج في عدمه ايضا البته الى امر آخر ولا يمكن استناد عدم جزو من الحركة
الى عدم جزو من الاسادة التي هي علة الحركة لانه ينقل الكلام اليه فان استند الى عدم تخيل
ينقل الكلام الى هذا العدم وهذا لا يستند البته الى وجود الحركة يوجد بعده لانها معلولة له فكيف
يكون علة لعدمه وايضا ان عدم عديم القرار آفي وجوده زمانى فلا يجمع معه لا باعتبار وجودها
وهو ظاهر ولا باعتبار العدم فان العدم اللاحق متأخر بكثير والسابق اذلى ولا يستند ايضا
الى وجود حركة سابقة يسبقها فلا بد من علة اخرى وهي اما وجود شيء او عدمه آه واحتمال ان جزء
حركة ولكن آو جزا الارادات ولكن بجزء التخيل ولكن سيجع علة لبب علة لآثم علة لتخيل وهذا لا يخلو ان ب
بجمع مع آاولا على الاول فلا خلاف في ان العدم هي بلا علة لان عدم آان استند الى عدم ب وعدم ب الى عدم
ج فعدم ج مع ج فان جاد من عدم امر آخر او وجوده غير عليه ماني الكتاب وان لم يكن ب بجمع

مع أن يكون أحاصلا بعدم ب ولا شبهة في أن عدم ب مع عدم حركة متصل نهايتها مع آخر
 ينقل الكلام الى وجود ب ولا يخلو ان وجوده مجتمع مع ج ام لا فان كان مجتمعاً فعداها معاً
 فيطلب له علة وان لم يكن مجتمعاً فعدم ج سبب لب فهنا وجه ثم عدم فوجد معه ب وب عدم فوجد
 معه ب ولا شبهة في ان عدم آ متأخر عن وجوده فلا بد له من علة خارجة عن عدمي ب وج ووجودها
 ولا يصح ان التحليل الذي وجد مع عدم آ علة لا لان التحليل حادث به قاتل وانظر الى مساعي
 اشم واحسن بتدبيره الثالث قريب المأخذ من الثاني ان ج وب و آ ان اجتمع كل منها مع
 اخية فيخرج من علة أو يفرض الى التسلسل لان ج ان استند الى حركة سابقة على آ وهي قد
 انقطعت فلا اجتماع بل ج تولد من عدم هذه الحركة السابقة على آ فلا اجتماع وهو خلاف المقروض
 وان لم يجتمع فيكون آ بعدم ب وب بعدم ج فيكون وجود ج لعدم الحركة السابقة على آ ولا شبهة
 في ان عدم المتدرج آ في وجوده كما هو المسلم داني فيلزم التحلف فانه في الآن الذي وجد
 لعدم فيه قد ثبت العلة التامة وما وجد المعلول فان ج وز ذلك بناء على ان الوجود المتدرج
 لا يمكن ان يكون آ نيا فلا عائق من تجوز علة القديم للحادث بناء على تجوز ان الممكن لا يمكن ان يكون
 ازلياً وان قال قائل ان الارادة والتحليل آ نيان فيكون آ من عدم ب آ في وب من عدم ج
 آ في فالحركة التي هي سابقة على أصدرت من ارادة التحليل آ نيين وهكذا فنقول ان هذه التدرجات
 بمثل ما مر وجود العلة بدون ان يوجد المعلول كما هو ظاهر ههنا بهر و بهم ما استسما الشيخ والكلام
 كان مبني عليه والرايع ما اورد ههنا من انه اذا جوز ان يكون كل قطعة من الحركة علة معدة
 للقطعة اللاحقة من التحليل والارادة وهكذا يمكن ان يقال كل سابق من الحركة علة معدة
 للاحق منها الى غير النهاية من الطرفين من غير استناد الى امر خارج فالاستناد الى الخارج فيما لا يدل
 عليه وهذا الكلام من اشم لا توجه له في هذا المقام فان الجيب مانع والمنع على السند غير محيد الا انه
 لما كان مذهبه في ذلك وربما يوردون تلك المقالة على سبيل الاستدلال كما يشير اليه شرح الاشارات
 او رد عليهم واجاب اشم بان الحركة الارادية لا بد من استنادها الى الارادة ثم الارادة الكلية غير
 نافية فان نسبتها على السواء فلا بد من ارادة جزئية مستمرة على سبيل التعاقب ثم تصرف الارادة المفردة
 لا يمكن استنادها الى نفسها فحين ما ذكره وفيه كلام فان توقف الحركة الارادية على الارادة

لا يستلزم تدريج الارادة فانه يجوز ان يكون ارادة قارة علتة بحركة مع عدم حركة سابقة ثم عدوها
 علتة بحركة اخرى وهكذا الى ان يقوم برهان على خلاف ذلك انما خمس ما اورده بعض الفضلاء
 ان الحركة امر واحد متصل لا جزؤه بالفعل كما يحسم المتصل فلا معنى لتاثير العلة في اجزائها لا تليس
 في الواقع الحركة مشخصة واحدة وكذا الارادة متجددين فلا يقبل الامر الواحد تاثيرين كما يحسم
 بعينه فان فاعله او جوده مرة واحدة لا ان للعلل تاثيرات في نصف فنصف ويخرج من هذه الاشكال
 ان لا يوجد جزاء حركة في شيء فيخل الامر ان فان قيل نحن نعتبر التاثير باعتبار تجدد الاوضاع
 قلنا الافراد الآتية ليست بمتحققة وما حالها الا كنقطة في اوساط الخطوط والخطوط في محيط الكرة
 واما الافراد الزمانية فهي متصلة فهي امر واحد فيعود الامر قهقري ويمكن لاحد ان يدفع بانها وان كانت
 متصلة واحدة لا اجزاء لها لكنها تختلف سائر المتصلات القواركا لا جسام بان حقيقتها ليست
 محض الفعلية ولا محض القوة فلها جهتان فباخذ كجهتين وهي القوة ليست بحسب الاجزاء الى علتة
 فقد ظهر من هذه الاقاويل ان ما عولوا في التفصيص لا ينفعهم ذلك ان تقول من عند نفسك
 ان الحركة امر واحد متصل قديمة ما شئت رايحة العدم فصدورها عن القديم لا يوجب التخلف فان
 علتة القديمة يسرودة بمعنى انه لم يسبقه عدم في الواقع والحركة كذلك ولا يتوجب طلب علتة لا علم
 كما مر ولا يرد عليه ان القديم محض الفعلية والحركة على خلاف ذلك لان طبيعها للم يقبل الفيض
 الا هذا النحو فما يوجد لا بحسب سعتها هذا اذا كان العالم قديما واما اذا كان حادثا فلزوم التخلف
 صريح فان الحركة قد سبقها عدم في الواقع فوجد القديم ولم يوجد معه معلوله وهو معنى التخلف
 ويعني من بعض عبارات خايفض محجة الفلسفة ان هذا الاعتذار ايضا ياتي على تقدير حدوث
 العالم وهذا لا يظهر صحتها فان التخلف لازم صريحا كما سلف وان جوز بناء على ان الحركة لا تقبل
 الفيض لازلي فهذا الفتح باب المعذرة في كل حادث ولا ضرورة في جعل الوساطة في الحركة
 فتأمل وليكن هذا آخر ما يتعلق بهذا المقام فان للبحث سبعة وللقيام ضيقه قوله الوجه الرابع
 ان في لقرا بغية كون هذا الجواب وما يتلوه وجها آخر من الجواب محل تأمل فانه ليس له دخل على
 شيء من مقدمات الدليل للنصم هذا الذي هو الظاهر انه دخل على جواب وجه الثالث فلا يسن
 جعله وجها آخر من الجواب وله عدا مثال هذا من وجوه الاعتراض على الدليل فلان يجعل

قول الامام حجة الاسلام وجهاً على حدة اولى وفيه انه يجوز ان يكون دخلاً على جواب الوجه الثالث وقوله فليكن قول حجة الاسلام آه لو قلنا بذلك فلا شناعة لكن لما كان قول حجة الاسلام حاصله ايراد نقض الدليل بهاتين فساد به وجه اخر غير مستخرج من مقدمات الدليل لم يعد قول حجة الاسلام وجهاً آخر واجتاز حاصل لما انجز الكلام الى تصوير اعداد امور غير متناهية بحيث لا يضرو الدليل المقام على قدم العالم اورد على ذلك التصوير فيكون لهذا الوجه دخلاً على الدليل فان صحة الدليل كانت توفى على صحة اعداد امور غير متناهية وفيه ايضا انه يجوز ان يكون دخلاً على دليل الخصم القائل بان التسلسل محال فكانه قال لا نسلم بطلانه فان الخصم قد جوز في المتعاقبات فاجاب بخصم الفرق فقال يجب غير معقول وفيه ايضا انه يجوز ان يكون معارضة بما تحريره ان العالم حادث لانه لو كان قديماً لا بد من سلسلة الاحداث في ربط الاحداث بالقديم وهو غير معقول اذ بما تحريره ان القدم صنفان صنف شخصي وصنف نوعي او مثله ومعنى الخصم القدم بكلا صنفيه فقال المعارض بهذا الصنف غير معقول فيكون معارضة في بعض المدعى ولا يذهب عليك ان سياق الكلام فيجواه سبحانه الوجوه المذكورة والا قرب الوجه الاول اذ الامر في ذلك سهل وقد لاح من ههنا ان قول من قال ان هذا الوجه وما يتلوه لا يصلح الا المعارضة قد شاب اخفاً وقوله ويلزم من توارده الاحداث آه حاصله ان ههنا مقدمة صادقة وهى ان القديم يجب ان يكون له حالة يتحقق معها سبقه على كل حادث والتوارد يجب ان لا يتحقق معه تلك الحالة لان توارده الاحداث الغير المتناهية يوجب مقارنة القديم مع واحد من الاحداث ابدأ وكل مقارن لك لا يكون سابقاً على كل واحد منها قال التوارد يجب ان لا يكون سابقاً وهذا يوجب ان لا يتحقق تلك الحالة للقديم فلو كان التوارد ثابتاً لزم اجتماع المتسايفين ههنا فالمتقدم لك آه قد درست هذا ظلاً صعباً على مافى القرآنية لا يخفى عليك ان مال المقدمة المقابلة ويلزم من توارده الاحداث آه ومال المقدمة المقابلة اذا كان مقارناً آه واحد بل الاولى اخص فانح واما تحته طاليان عن التحصيل وغاليلان الى التحويل قوله هذا براهنة الوهم ان في القرآنية النظر ان حكم الوهم انها هو الحكم بانه يجب ان يكون له حالة يتحقق معها سبق القديم على كل واحد مما يصدق عليه الاحداث حيث اراد بالحالة الوقت المصين ويعدم يستنتج منه الحكم بالمنافاة فالحكم المذكور بدهية العقل لا بدهية الوهم وهذا تهويل غريب عن التاكيد

فان مراد الشارح بقوله هذا براهمة الوهم ان هذا الحكم من حيث انه مستنتج من تلك المقدمات التي
 بعضها كاذب محض براهمة الوهم لان بعض مقدمات دليله يشوبه البطلان كانه قال هذه الدعوى
 يدعي البطلان يحكم بصحتها براهمة الوهم لان مني تلك الدعوى مقدمة كاذبة يحكم بكنها بالعقل
 الصحيح والفهم الصحيح ومثل هذا الكلام ليس بعزير واثار اليه بقوله وانما يلزم ما ذكره لو لم يبق القيد
 آه فالا يضح واليه اشار بقوله لان تقديم القديم على كل فردا وتبيان آخر بما تعرض للنتيجة
 من مقدمات بطلان بعضها او كلها ظاهر عند المعترض اولاً ايادى الى ان تلك النتيجة غير لازمة منها
 كلها او بعضها في اول الامر ثم تشتغل بتفصيل ما ادع في الايام وهذا امر حسن ايق بعلم البلاغة ولو
 مسلك بعد نقول ان اسم الاشارة راجع الى كل ما سبق كانه قال ما ذكره المعول براهمة الوهم
 لا براهمة العقل وهو حكم بان ذلك براهمة العقل ظاهراً بانه لازم من صوابه مع انه غير لازم منها ونعم
 قول المحشى قتال لو لم ينسب اليه في توجيه التامل مناسب قيل في دفع كلامه شمس على قول المعول بان
 مراده من قوله هذا يوجب ان يكون حالة انما ان مصداق قوله الكل الافرادى كما في صدق الكل
 على جزئية في عقد وضع للمحصورة ومصلحة الحكم على كل واحد واحد بدون قيد الافراد والاجتماع كما في
 كل انسان حيوان فيندفع ايراد الشبهة بمنع منافية سبق القديم على كل واحد ومقارنته لبعض منها لان
 يكون الحكم بسبقه على كل واحد منها بشرط الافراد اذ لو اعتبر مع الاحداث الغير المتناهية لم يكن للقديم
 سبق عليها ثم قيل في تصوير قوله واذا كان مقارنا ان الايجاب الجزئى منان للسلب لكل سواد كان
 لبعض معين او غير معين وزعم انه فلان منع المنافاة وفيه نظر فان ارادة الكل الافرادى لا يضر منفعة
 وتفصيله انه ان اراد ان القديم يوجب ان يكون سابقا على كل واحد من الاحداث اعم من ان يكون
 منتشرا او يكون غير منتشر فغير مسلم صدقه نعم ان كان القديم قديماً بالنسبة الى الانتشار ايضا وهما
 ليس لك بل الانتشار قديم وان اراد غير ذلك فغير نافع كما هو الظاهر ثم قوله ان الايجاب الجزئى انما
 فيه شبهة فان القضية المعقودة من الفرد المنتشر اما شخصية او جزئية ولا ينافى الكلية فان الجزئية
 التي هي نقيض الكلية هي التي حكم فيها على بعض ما حكم عليه في الكلية ففى الكلية ان كان الحكم على كل فرد
 بحيث يشتمل الانتشار فقد عرفت حاله من منع صدقها وان كان على غير المنتشر فمناقضتها غير
 مسلم وهذا وان كان القول به لم يصح به الكتب فلا خلاف في انها لا اقل من انه ما صرح

بشكله ايضا وان فرض تصيرهما فالمطالبة بالبرهان وان رجع الى البدايه فلتنضم مثله في الخلفات وتؤيده
ان بعضهم عدوا نحو اربعة من اسوارا بجزئية مع ان هذا ينفي المناقضة وتجه التاكيد ان بعضا لوجبا
الجزئية لا يناقض الكلية فليكن ما نحن فيه من ذلك لبعضنا ان لم يعم الكلية الانتشار وان عمم فلا كلام
كما مر ثم ماذا يقول هذا القائل في قول القائل ان كل فرد من الورد لا يبقى شهرا وفردا باق كل شهر
والقول القول فان قلت قد قال بان هذا الكلام ظاهري بنى على المعرف دون حقيقة قلنا كمال بل على حقيقة فان الورد
موجود كل يوم من شهر وجود الفرد هو وجود الطبيعة فقد صدق طبيعة الورد ما خلا عنها الشهر ووجه
لا يخفى في صدق بقا الفرد المنتشر فان قلت سلمنا صدقه لكن لانم صدق ان الورد لا يبقى شهرا بل
انما يصدق اذا اخذ بقيدا لا افراد وفي الكلية لا ملاحظة قلنا الان صحص الحق منك لان حاصل
كل ما كان القضية القائلة ان وردا ما محفوظ في تمام الشهر صادق والقضية القائلة ان كل ورد
لا يبقى ان اخذ مع الافراد نصادق غير مناقض وان اخذ بحيث يعم موضوعها الفرد المنتشر فيصادق
مناقض مثل هذا من ان بعينه في ما نحن فيه بلا مرتبة فاستل وانهما بحث فان اشم قد شنع على المعول
في الكتاب تشنعا خفيا وبالغ في الانوفج في التشنيع بحيث لا ينبغي مثله من مثله وليس كلامه تلك
المنزلة فان اشم قد صحح البرهان العرشى الذي مرد اجوى مثله في برهان الوسط وقال ان هذه المقدمات
لا ينفع لاهل الجدل وتقبل عند اخذ اق من اهل الكمال مع ان تلك المقدمات جارية في هذا
التعويل وعبارته غير آية عنه فنقول حاصل برهان الوسط ان الضرورة قاضية بان كل واحد من
احاد سلسلة اذا كان وسطا فالكل وسط وليس العقل يصير قارقا بين المتناهيته وغيرها وكذا نقول
ان كل واحد من احاد السلسلة المتواردة على المادة القديمة اذا كان مسبوقا بحيث لا يشذ عنه
شي كان الكل مسبوقا بالمرّة والتوارد يوجب خلافا لى المعية دائما ولا يخفى المناقضة بينهما او نقول
ان كل واحد منها لما كان وسطا بين القديم والحادث الان بحسب الزمان فان كل وسط بحسبه
فالقديم موجود ليس شي من الاحداث والتوارد يوجب خلاف ذلك فاجتماع المتناهيين لازم
فان قلت ليس في كلامه ايراد الى هذه المقدمات قلنا لا يمتنا اثبات تلك المقدمات فانه لا باس
باثبات مقدمات المنوعة بدليل لم يذكره المستدل نعم لو وجدنا في كلامه ما يتاوى على انكار هذه
المقدمات لما تشجعنا على ذلك وتوضيحه ان ايراد اشم كما مر في التعرض على كلام المحشى كان منطوقا على

قوله وهذا يوجب ان يكون له حالة اخرى وما ذكرناه يصلح بياناً لهذا لا يقال ان الوسط لعله مخصوص بالوسط
بالذات لان العقل غير فارق بين صورتين فان قلت الفارق عدم الاجتماع فان هذا البرهان
لا يظهر صحته في المتعاقبات فان حاصله انه يلزم تحقق الوسط بدون الطرف وبهنا في عالم الواقع
كل واحد من آحاد السلسلة طرف بل لا طرف ولا وسط فان واحدنا يتصف بالوسطية او بطرفية
في وقت وجوده وفي ذلك الوقت لا وجود لغيره فلا يقال له انه وسط قلنا سيجي من اشياء ان جميع البراهين
جارية في كل غير متناه وان كان كلامه في ذلك لموضع مساوياً الى برهان التطبيق والتضاييق لان
جميع ما اجري في التعميم جارية بهنا بلا شبهة فانتظره بما القينا عليك وكن من الشاكرين قوله نبت علم
فساده انه لا يقال حاصل الاعتراض المنع على قوله ان المناقاة ثابتة والاستناد بما يستند وتصار
يتبين هذا الفساد الكلام على السند وهذا كما ترى لان مقصود هشم التنبيه على فساد ما اعتمد عليه المعترض
واذا فسد المعتمد فلا وجه لمنعه فانه ما منع الا بهذا السبب وقد نفى وامثال هذه الدخول شائعة وبهنا
بحث فان اصل الكلام كان في الاستعدادات والحركات لانها الواسطة في ربطا لحادث بالقديم
فتم ينتقل منه الى كل آحاد سلسلة من الاحداث الغير المتناهية والاستعدادات والحركات ليس
فيها اجزاء بالفعل بل الحركة الفلكية التي هي قديمة واسطة امر واحد متصل الاجزاء من
الازل الى الابد وكذا الاستعدادات الطارئة على المادة القديمة كما صرحوا به ولا شبهة في ان
حدوث الاجزاء المفروضة لا يستلزم حدوث مجموعها ليس ترى ان الحكماء يقولون بقديم الزمان
مع ان اجزائها حوادث بمعنى انه اذا افترضت افترضت مع الاحداث وهذا ليس مجازاً فان الزمان
مالا في العدم وهو معنى القدم واذ كان كذلك فليعترض ان يقول حدوث كل فرد ليس يستلزم حدوث
المجموع وح يكون قريباً لما ذكره هشم ويندفع ما الفسد به هشم اعترضه واذ علم فساد قول المستدل في
المتصلات فبادنى تصرف ينتقل الكلام الى غير ما من سلاسل الاحداث ان اجري الكلام فيها والسند
لا يلزم ان يكون عاماً على انه ان يقول حدوث الجميع له انما هو يجوز ان يحدث بعضهم وبعض منه
قديم ويجوز ان يحدث بالمرة بحيث يكون في الواقع بالمرة اى لا يكون فرد منه قدراً لا معيناً ولا منتزاعاً
ونحو ان يحدث كما ذكرنا هشم ويريد النحو الثاني مجازاً وبهذا علم فساد قوله الآتى كانه توهم وخيلة الامر
ان امر المعترض سهل وشغل هذا التجوز قد اراد بكلمة هشم في الاحداث القديمة وقيل اراد بالحدوث

لازمة اعنى ثبوت الابداء يعنى ابتداء كل فرد لا يستلزم ابتداء المجموع وفيه شائبة من الخفاء
فان الابداء ليس بلازم للحدوث كما من قريب بل الحدوث لازم للابداء ولو قال لزومه لكان حسنا
وقد يؤول بان المراد بقوله حدوث الكل مجموعي مطلق لمجموع وحاصله انه اذا تحقق افراد غير متناهية متحقق مجموع
غير متناهية فلما ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فردا كلك لا يستلزم حدوث كل فرد وحدوث مجموع
واما تحقق مجموعات غير متناهية فلان المجموع مجموع ثم بعد اسقاط واحد من آحاده مجموع آخر هكذا وهذا
له وجه صحة وان كان بعيدا من عبارة الكتاب بوجه بان اصل الكلام كما مر كان في المتصلات
وهي قابلة للتجزى الى ما لا نهاية له فكل حالة فرض مجموع ما الى المجموع المنتشر موجود فيها فحدوث كل فرد
وهو مجموع وحدوث كل مجموع من باعض المجموع الكا مل لا يستلزم حدوث المجموع المنتشر كما ان حدوث
كل فرد لا يستلزم حدوث فردا كما يشرح به اشم واذ اعلم حال المتصلات فيعلم بالمقايضة حال غيرها
وانا اذا كان اصل الكلام اعم ولم يعيم المستند بل يقتصر على بعض الموارد ويترك الثاني على المقايضة
فايضاله وجه صحة وان كان الكلام مطلقا ويعيم المستند ففيه خفا وظاهر فان المجموعات ملو باحوادث
متعاقبة فالمجموع باي وجه اخذ حادث لان حدوث اجزائه يستلزم حدوث المجموع واما المتصلات فلا خير لها
بالفعل وچ يكون قياس حدوث مجموع ماصلى حدوث فردا بل جامع فان كل فرد ليس جزءا لفردا ولذا
لا يستلزم حدوثه حدوث مجموع سوا ذلك ان منتشرا اولافا لا حاد اجزاء منه وحدوث اجزائه يستلزم حدوث
كل بداهة لا يقال ان كل مجموع من باعض المتصلات جزؤه الآحاد والآحاد جزاء مجموع مالان كل فرد وكل مجموع فردا والمجموع
ما مساويان ولما سلم ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فردا لا بد ان يسلم ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث مجموع اذ لا يخفى ان
توجيه الماثل بهذا الوجه لا يخلو عن استدراك فانح الحاجة الى حديث حدوث مجموع ما ولكن امر
الاستدراك سهل واذ قد تقرر هذه الوجهة بقول المعترض فلا يحسن من اشم حكمه عليه بالوجه فامل
فانه كيف خفي امثال هذه الوجهة على اشم المحقق الذي قنن قوانين التحقيق وشيدا ساطين التدقيق
قوله وهذا الكلام سخيف انك تقول ان الحدوث وهو الوجود بعد العدم واذ قد ثبت ان كل
فرد من افراد الحوادث المتسلسلة الى غير النهاية حادث اى معدوم ثم موجود ثبت ان الماهية
من حيث هي اى معدومة ثم موجودة فلا يتصور قدم النوع لانه قد تقرر عند اشم في غير هذا الكتاب
ان كل حكم ثابت لفردا لجميع الا اذا ثبت للطبيعة واذ كل فرد ليس موجودا في الانل بل كل شئ رايحة

العدم فالطبيعة لك فلهذا القدم النوعي وقوله لان مرادهم انهم قلنا لا ينبغي الكلام على الاصطلاحات
ان ارادوا ان اصطلاحهم وقع على هذا الامر وان ارادوا ان القدم النوعي مساوٍ لهذا المفهوم وهذا
المفهوم وتحقيقه لا ينافي ما ادعى الخصم فلهذا ان يقول مسلم مساوٍ فانه تعاقب الافراد من نوع بحيث
لا ينقطع بالكلية لو تحقق استلزم قدم النوع لكن تحققه مستلزم للحد وهو حدوث النوع غاية ما في الباب
مستلزم للمتناهين فليكن التقدير محالاً فان المستلزم للباطل لا يكون الا باطلاً والحاصل ان
قدم الطبيعة ليس معناه الاعداد سبق العدم عليها وههنا قد سبقها فتكون حادثة وهو المطلوب
فان قلت انها قديمة لتماثل الافراد الطبيعة قلنا يكون قديمة بما قلت وحادثتها ما في التعاقب قد
استلزم التناهي ههنا فنقول يشبه ان يكون هذه الموازنة لفظية فان الطبيعة وجودها وجود فرد
سها وانتفاؤها انتفاء اجمع كما هو ذهب اشعري في بعض المتألقين واذ قد ثبت ان كل زمان فرض
ففيه فرد ما موجود فما العدم جميع الافراد في زمان فما تحقق الحدوث للطبيعة والسرفيه ان وجود كل فرد
هو وجود الطبيعة فاذا فرض تعاقب الافراد فالطبيعة ما خلت عن الوجود وهذا هو القدم النوعي
وقولك ان ثبوت حكم للأفراد يستلزم ثبوت للطبيعة قلنا مسلم لكن الحدوث انتفاء في المعنى
لا ثبوت حكم وانتفاء الطبيعة لا يتصور الا بانتفاء جميع الافراد ولم ينتف اجمع وفيه فان الكلام
في الطبيعة من حيث هي اى ولا ريب في ان انتفاءها بانتفاء فرد سها ليس وجود الفرد وجود
الطبيعة حقيقة فانتفاء ذلك الوجود هو انتفاء تلك الطبيعة حقيقة فاذا فرض ثبوت الحدوث
لفرد ثبت للطبيعة ايضا على ان القضية المنعقدة من زيد مثلاً وحادث قضية محمولة عليها مقيد
بالعدم فان الحادث مفهوم الوجود المقيد بجدية العدم ولا يمتشي لعقل محمول دون محمول من ذلك
الحكم انتهى ثبوت شئ لفرد مستلزم لثبوت للطبيعة فالاستثناء تحكم بالتحقيق الذي بالقبول حقيقة بالتأمل
يليق به ان الطبيعة حادثة وقديمة ومعنى حدوثها انها كانت معدومة ثم صارت موجودة فان فرداً
اذا وجد بعد العدم وجدت لك ومعنى القدم ان الواقع ما خلا عنها فان قلت قضيتان متنافيتان
قلنا غير مسلم فانها مهلتان ولا تنافي بينهما فان قلت ليست الطبيعة امراً واحداً والبداهة
قد شهدت بان الامر الواحد لا يحمل ورود المتناهين مع الوحدات الثمان قلنا لعل هذا بداهة
الوهم فان الواحد بالعموم يحمل المتقابلات ونظيره حديث الورد فانه ظاهر ان الفرسية التي هي

بواحدة ولا كثيرة ولا خفيفة ولا ثقيلة وغير ذلك من الاحكام واحدة كثيرة وغيرهما ومن هنا ظهر
 ان قول الميرزاينيين ان وحدة الموضوع وسائر الوجودات كائنت في التناقض ليس على اطلاقه
 ولنعم ما اومى اليه بعض المهرة المتأخرين ان هذا التخصيص وان لم يصرح به كتب القوم لكنه يفهم من
 تاصيلاتهم وجملة الامر ان العبرة بالحق ببقى هنا بحث جدلي وهو ان المتقرر عند الشارح في بعض
 التعليلات ان انتفاء الطبيعة من حيث هي لا يتحقق الا بانتفاء جميع الافراد ولا شبهة في
 انه لم يرد اجمع للمعنى فانه يظهر بطلانه من تلك التعليل مع انه يضر هنا فانه صرح هنا بانتفاء
 فيلزم ان ينتفى الطبيعة في الازل وهو ينا في القدم النوعي فلا بد ان يرد اجمع الافراد ولا شك
 ان كل فرد انتفى في الازل فالطبيعة كذلك لان انتفاءها بانتفاء اجمع وقد انتفى فان قيل ان
 الطبيعة منتفية وموجودة ولا يتنا في في الواحد بالعموم قلنا فعلى هذا لا يكون انتفاء الطبيعة بانتفاء
 جميع الافراد فحسب فانه ما ادعاه بذلك القول الا استحالة ثبوت حكم للطبيعة ونفيه هذا كله قيل قلنا
 ونحن ان عدم الطبيعة على نحوين عدم بالمرّة بحيث لا يبقى له وجود اصلا وعدم في ابعثه بنحو ما لا
 هو عدم حقيقة و مراد الشارح رحمه الله تعالى في حكمه بان انتفاء الطبيعة لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد
 هو الانتفاء بالنحو الاول واكادوث عبارة عن مسبوقية الوجود بعدم بالمرّة الذي هو عدم حقيقة وفي
 صورة تعاقب افراد الطبيعة الى غير النهاية في جانب الازل وان تحقق انتفاء كل فرد بالمرّة على التعاقب
 قبل وجوداتها لكن لم ينتف الطبيعة بالمرّة قبل وجودها بل استمرت في الازل فلا يلزم حدودها بل
 قد هنا هذا اجمال يكفي ههنا وههنا كلام يظهر به سر الامر هو ان الطبيعة في ذاتها واحدة وتكثر في الاشخاص
 فتكثر الاشخاص تكون سكتة مع بقاء وحدتها في ذاتها واحدة حال تكثر الافراد والطبيعة نفسها
 ما به الاشتراك وهي بعينها ما به الاشتراك ان الطبيعة واحدة وتكثر لك وجودها واحد وتكثر
 الطبيعة حال تكثرها هي الافراد فوجودات الافراد ان نسبت الى الطبيعة وجود واحد لا تكثر فيه واذا
 نسبت الى الافراد وان شئت قلت اذا نسبت اليها حال تكثرها وجودات متعددة فالوجود
 الواحد للطبيعة لا ينافي تكثره والنحو الاول من الوجود يسمى وجودا كائنا والنحو الثاني منه وجودا طبيعيا
 احكام الوجودين مختلفة والصورة الكممية الموجودة بالنحو الاول من الوجود علة لوجود الهيولى عندهم
 والنحو الثاني معلول لها وعلته العلة علة بالنحو الاول من الوجود وعلته للنحو الثاني ومقدم عليه بالطبع

وللتحवाल اول من الوجود يلزم وجود فردا كانت في الطبيعة واذا عرفت هذا فاعلم ان العدم عبارة
عن سلب الوجود فله عدم ايضا نحو ان انتفاء نفس وجود نفس الطبيعة وهذا لا يكون الا بانتفاء جميع الوجود
لان الوجود بهذا الاعتبار واحد فاذا انتفى انتفت راسا بالمرّة فلم يبق فردا اصلا يحكم التلازم بين الوجود
واما سلب الوجود بالا اعتبار الثاني فسلوب متعددة كما ان الوجود بهذا الاعتبار وجودات متعددة
فيجوز ان ينتفى واحد ويبقى واحد اخر فلا ينتفى الطبيعة بالمرّة بل يكون موجودة ومعدومة معا لانها
متكثرة في هذا الاعتبار وبهذا يظهر سر عدم تناقض الماهيتين المختلفتين كيف اذا تحقق هذا فنقول ان الحادث
المسبوق بالعدم والقديم الغير المسبوق بالعدم فحدث الطبيعة لا يكون الا بالمسبوقية ووجودها
الا لى بالعدم وهذا لا يكون الا بانتفائها بالمرّة اول ما يبحث لا يكون فردتها موجودا اصلا ثم بعد
تفسير موجوده بوجود فردا منها وهذا المعنى لا يتصور في صورة تعاقب الافراد الغير المتناهية
في جانب لا زل لان وجود الالهى لم يرتفع اصلا في شئ من اجزاء الازل صلا فالطبيعة قد تلت
بالوجود الالهى وان كان فردا من افرادها حادثة على التعاقب فوضع الحق وهذا وان كان بعض
ما لم يقبله العقل المتوسط لكن البرهان والتحقيق مساعد وذكره ههنا يفضى الى التطويل فاعرضنا
عنه فاعمل فيما ذكرنا اذ فهم حق الفهم واحفظه فانه لمحق عزيز قال من عنده علم الكتاب كتاب الحكمة
والصواب وتهدا ولا مقدمات يتبني عليها اثبات ذلك لمطلب لا ولى ان الاحداث المتسلسلة
الى غير النهاية في الارسنة الماضية الغير المتناهية المتعاقبة كل واحد منها مسبوق بالعدم الزمانى
امى زمان وجد فيه عدم ثم وجود لذلك الاحداث وهذه المقدمة ظاهرة وجلية من لفظ الاحداث
الزمانى والثانية ان كل حادث زمانى فهو حادث دهرى ومعنى الدهر هو الواقع نفسه لا غير اى
حادث فى الواقع ولا يلحظ فى الواقع استدادا وطرف استداد كما ان الزمان يعتبر فيه الاستداد
الذى هو نفسه كما ان زيدا اذا فرضنا انه موجود فى هذا الوقت فلا خفاء فى انه لا يلحظ فى صدق
هذه القضية انه موجود فى الواقع بقطع النظر عن استداد وان فرض ان زيدا ما وجد قبل اليوم
وعمره كان موجودا فيه وزيدا اليوم وجد فلا خفاء فى ان السبق بحسب الزمان ثابت القبة ولا يتحقق
السبق فى الدهر بل فيه زيد وعمره جدا معا فان العقل اذا لاحظ وجودها ونسبة الى حاق الواقع
ولم ينظر الى ان احدهما مستحق فى جز من استداد وهو الزمان والاخر لا يجد تقدما و تاخرا

وهذا تصوير معنى الدهر بوجه اجمالي انشاء الله تعالى ان ساعدنا الوقت لفصله وبين تلك المقدمة معنى
ان كل حادث زمني حادث دهرى بوجه فلنذكر شقاسنها ان احداث الزمانى من حيث انه حدوث
زمانى لا يستوجب تخلف موصوفه مخلفا زمانيا لاعتماد فى الزمان واما ما يتعالى عن الزمان فهو
كالواجب لى الفاعل للزمان وعلا لى لكل مافى وجه اراضى الوجود فلا يتحقق بالنسبة اليه احداث
زمانى نسبة زمانية تخلفية فان التخلف الزمانى ليس الا التخلف فى الوجود عما قد تتخلل بينه وبين الشئ المفروض
زمان هذا فى الزمانيات واما الزمان فيتحقق فيه النسبة التخلفية بنفسه فاما ما يتعالى عن الزمان كيف
يتصور فيه هذا المعنى ولما كان الواجب تعالى بهر عن الزمان لا يتحقق لشي من الاحداث الزمانية
نسبة تخلفية زمانية والواجب تعالى موجود فى الواقع واحداث الزمانى ايضا موجود فى الواقع
واذا كان وجود احداث بعد العدم والواجب تعالى صرف الوجود لا شائبة للعدم فيه ولم يكن احداث
دائما فى الواقع فان احداث ينابى الدوام الا لى كان لا محالة ذلك احداث متاخر عنه فى الاعميان
اذا الواجب كان موجودا فى الاعميان ولم يكن احداث لكونه حادثا موجودا بعد العدم فلا محالة يتخلف
عنه والى ليس الواجب تعالى زمانيا فهذا التاخر ليس الا فى الدهر فكل حادث زمانى متاخر عن الواجب
فى العين مخلفا انفا كيا دهرى فاقد سبقه العدم فى الدهر اذ لو لم يسبقه لم يكن فى الوجود متاخر عنه فاذا
كل حادث زمانى حادث دهرى وتسبها ان الفلاسفة تطابقت على الفرق بين الكائن والمبدء
بان المبدء يتاخر عن ذات الواجب تعالى المبدء تاخرا بالذات والكائن يتاخر عنه فى الاعميان
بالوجود بعد العدم بعدية يتخلف بحسبها البعد عن القبل وقدم ان احداث الزمانى لا يستوجب التخلف
منه فانه ليس بزمانى فلو لم يكن احداث الزمانى حادثا دهرى بل زمانيا فقط لم يفصل الكائن عن
المبدء بل انما يكون تاخره عنه تعالى كتاخر المبدء وهو التاخر الذاتى والثالثة ان القول بالمثل
الا فلا طونية بطل ونسبته فى المشهور بالماهيات التى وجدت فى الاعميان بدون ان يوجد بوجدانها
امى الماهيات المجردة وقد يفسر بالصورة المعلقة الموجودة لافى موضوع ولا فى محل ولا فى زمان ولا فى
مكان وهى الصورة العلمية التى نسبت الى افلاطون فى بحث العلم وقد تفسر بارباب الانواع والاجسام
الموكلة على تدبير اشخاص لا نوع كالنفس المجردة بالقياس الى شخص جسامى وهم ضروري من العقول
المفارقة وقد يفسر بالمثال وربما يفسر بالصورة العلمية الراجحة المرسمة فى ذات الله تعالى

اقسام احوال بالمثل كما هو المنسوب الى الشيخين الى علي وابي نصر والمعلم الاول وحكم بطلان كل
 من تلك التاويلات الا التاويل بالارباب واقدمت المقدمات فلنرجع الى المطلوب فنقول
 احوادث لو تعاقبت الى الابد لكان كل واحد منها على الاستيعاب لشمولي حادثا زمانيا بحكم المقدم
 الاول وكل حادث زمني على ذلك لا استيعاب فهو حادث دهرى فالكل حادث دهرى اى معدوم
 في الواقع مع عزل النظر عن استدراك زمني واطرفه بحكم الثانية ولو كان كذلك كان الطبيعة حادثة
 دهرية والا لكانت الطبيعة المرسله موجودة في الوجود مع عدم وجود فرد من الافراد فيكون موجوده
 اولاه غير مخلوطة بالافراد مستحده اخرى معاد ذلك القول بالمثل الا فلاتونية ونها بطه بالثالثه ثم
 قال وهذا لا يستلزم احداث الزمانى بحج انه انحفاظ الطبيعة في آفاق تمام الزمان وضرب بالمثال
 الذى يورده اشهر من حديث الورد انتهى كلامه الطام ولفظه التام بتلخيص وتلخيص وامت بما تلى عليك
 يجوز حمل الطبيعة المتنافيات وتنظره ان نريد ان فرض قائما وعمر قائما فالطبيعة الانسانية قائمه
 وقاعده لان شخصيته مستلزمة للجزئية وهى للمهله وبهذا لا توجه له بعد ما قران الدهر لا حظه من الاستدراك
 والملا استدلال احوادث الزمانية اذا سبق عليه لعدم فى الدهر يلزم ان تكون معدومه فيه طرعا
 ثم يلحقها الوجود كذلك معالكن متخصه بزمانها فلا سبيل لوجود الطبيعة قبل وجودات احوادث
 اذ لا فريهت حتى يوجد نعم لنا ان تمنع ابا الدهر الاستدراك كما هو راي جمهور المتكلمين فانهم يرون لحيه
 الدهريه على اخترعه الفلاسفة فعقده من القناع فنقول ان احوادث حادثة فى الواقع لكن على
 سبيل التعاقب كما فى الزمان فالطبيعة بما انها فى الافراد المتعاقبة حادثة فى وعاء الدهر ونفس وجودها
 بالوجود الا تسمى قديمه فى حاق الواقع لعدم خلوا الواقع والدهر عن فرد منه فافهم والا قرب المنع على المقدمة
 القائلة ان كل حادث زمني حادث دهرى فان عدم الدهر لا يتحقق الا بارتفاع الوجود عن
 الواقع واذا احوادث الزمانى فى الواقع فما ارتفع عن الواقع لعدم تجزئه قوله ان احوادث لم يكن اذليا
 دهرى فهو مختلف عن الاذلى كالواجب فى الدهر قلنا لانم ان احوادث الزمانى لم يكن اذليا دهرى بل هو
 اذلى فى الدهر ويغترق من الاذليات الاخر كالعقول والواجب من انه لم يعدم زمني دهرى منزله
 عنه فان قلت ان احوادث الزمانى ينحل الى مفهومين الوجود وبعد عدم وهو احوادث وكونه فى
 الزمان والزمانية واذا كان فى الواقع اى الدهر حادثا زمانيا كان بعد عدم فى الدهر قلنا بل

يتخلل الى الوجود في الواقع ويعدية بعدم في الزمان السابق في الدهر لا الى الوجود بعد عدم في
 الواقع فان قلت فلم يكن حادثا في الواقع هفت قلنا ان اردت انه ليس بحادث زمني في الدهر
 فمسلم بطلان التالي ولان الملازمة فانه لما كان عند انحصار المعنى للحادث الا الزمان فكيف
 لا يكون حادثا زمانيا في الواقع وان اردت ليس بحادث دهرى فالملازمة مسلمة وبطلان التالي
 ممنوع والسند ما مر وهذا ما وافقه من استغنى اثر السابقين من المحققين فعليك بالتأمل فان
 المقام للخروج عن دقة قوله ثانيا تطابقت الفلاسفة انه قلنا تطابقهم غير مسلم بل الفرق كما مر
 الاشارة اليه ان الكائن قد شا به عدم وان كان زمانيا والمبدء متعال عنه واما وجودها في
 الدهر فما سوا سيات في ذلك المحقق شكر التطابق في كتابه المشهور بالشمس البارزة ان احكامها كما
 يقولون بالمعية الدهرية للواجب تعالى مع مخلوقاته فاعترض الامام الرازي بان هذه معية بلا ساقية
 مقابلة للمعية المذكورة فاجاب ذلك السيد اركان الحوادث الدهري بان هذا لا يعترض مني على العقل
 عن الحوادث والسبق الدهريتين فقال ذلك المحقق ان مقابلة المعية الدهرية اللا معية لا سبق
 الدهري فان سبق الانفكاكي لا يتصور بدون استدراك زمني حامل للسبق وتفصيل بان الامام الرازي
 ان كان مزعومه ان تحقق شئ لا يمكن الا بان يتحقق معه مقابله ولو مع محل آخر فهذا بطريرح فان سبق
 بالعلية يتحقق ولا يتحقق المعية بالعلية وان كان مزعومه ان يتحقق مقابل لا يمكن بدون ان يعقل مقابله
 فهذا حق وجوابه ما قال القائل بالحادث الدهري ان كان له تحقق انا في الواقع او متصور عن العقل
 وان كان الحوادث الدهري من الممتنات كما هو مزعوم ذلك المحقق ويوافقه العقل بان التقدم الانفكاكي
 بدون مرور استداد بين المتقدم والمتأخر غير ممكن فاجاب ان مقابل المعية الدهرية لا معية وهو
 اعم من السابقة والمسبوقية الدهريتين فان قلت ان سبق الدهري معقول فانه لو لم يعقل كيف
 يبحث عنه قلنا لعله من امثال تعقل الماهيات المجردة والمتنوع وتجويزه تجويز الماهيات المجردة والمتنوع
 وتعلم انه ان قيل ان العالم عند الامام الرازي حادث بالمرّة فقد سبقه عدم في الواقع فان فرض
 استداد فيه كانياب الاحوال فالسبق الدهري عنده متحقق نقول كون الاستداد في الدهر كانياب
 الغول تعققة من القعاقع عند الامام الرازي بل عنده كلما بعدم في الزمان بعدم في حاق الواقع
 والتعاقب الذي للحوادث بحسب الزمان تعاقب في حاق الواقع والدهر والواقع والدهر لا يعزى

عن توهم الاستدراك الواقع كأنه ممتد في طرف منه عدم اكادش وفي طرف وجوده وهذا ظاهر جدا فان
الواقع ليس الوجود الشئ في نفسه من دون اعتبار المعبر وفرض القارض واذا كانت الاشياء
متعاقبة في الوجود فهي في حد ذاتها من دون اعتبار المعبر متعاقبة وانكار هذا مسكوبة فاذا لو
وجودات المتعاقبات في حدود انفسها تخرج استدراكه الواقع والزمان عنده ليس موجودا أصلا
وانما تتجلى من تعاقب الموجودات امر ممتد فحسب وكما قدم تقريره هذا هو التحقيق فالمعية الدهرية معية سطو
بين القبلية والبعدية الدهرية بل المعية والقبلية والبعديات هي دهريات لا غير قاصلة اعترضه
ان حكيم معترف بالمعية الدهرية فلا بد من القول بالقبلية والبعدية الدهريتين ايضا ولم يذكر البعدية
في اللفظ لكنه مراد في اعتراضه فيلزم المدعى وليس مقصوده اثبات لسبق الغير المتقدرة فانه تعقده
او ان مقصوده الزام قبلية غير متقدرة بخلاف معية غير متقدرة مع انها غير ممكن عنده فاعترضه الزام
على حكيم فانه قال ان الخصم قائل بالمعية الغير المتقدرة مع ان مقابلها غير ممكن عنده فباتفاقا لمقابل
لزم انتقاد المعية الغير المتقدرة وذلك المحقق اقضى الامام في المقدمة الاخيرة وانكر على القائل بالسبق
الدهري بان نسبة المتطابق الى الخصم غير ظاهرا لا يقال ان المعية مضائق للسبق والمسبوقية فلا بد ان
يعقل لان مضائقها لها غير مسلم هذا ولو سلم تطابق الفلاسفة فيكون الزام التحقيق وفيه فيه ثم ان
هذا الاعتذار انما يصح في الاحداث الموجودات على حيازها واما الحركة والزمان المتصلان فلا يجري
فيه الاعتذار لانها مقدار متصل واحد فان الاجزاء ليست موجودة فيها وما اشتهر انها موجودة بوجود
الكل فليس معناه الا ان الموجود هو المجموع المتصل الواحد وهو ذو حشية يصح افراز الاجزاء منهم
فلا يكون الاجزاء حوادث زمانية ولا الكل حادثا لكونه قديما عند الخصم فلا يكون حادثا قاطل قوله
الوجه الخامس انه قدم توجيه بحيث يكون دخلا على دليل الخصم ذلك ان تقول انه نقض على سوال
الوجه الثالث والفرق بينهما ان الثالث نقض على اصل الدليل وهذا نقض لمقدمة منه تحريره انه قد
انجز الكلام في الدليل ان التسلسل فانه قال المستدل ان التسلسل بطر قال سائل ثم فقال بالتطبيق
والتضاييف فانها المعطيان في هذا الباب ولذلك تعرضت بهاميع ان لم ادلة فقال السائل
بهما منتقضان بتسلسل المتعاقبات وتسلسل المعلومات وانتم مجزون بذنك التسلسلين ومن
زعم ان هذا الوجه معارضة فانه اراد المعارضة في المقدمة والا فلا سبيل المعارضة اصل الدليل

فان المطلوب منه قدم العالم مطلق وليس في هذا الوجه اثبات حدوثه بالمرّة بل انما ثبت به تنابهي لحوادث
الموجودات المتعاقبة وآما لو كان لبعض العوالم كالعقول والافلاك قدما فلا يبطل هذا الوجه فافهم
قوله يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة آه اي الموجودة بوجودات متميزة فان
التسلسل في الامور الاعتبارية غير بطلان قيل ان التسلسل في الواقع في الاعتباريات غير واقع
فانها تابعة لاعتبار العقل واذا لم يعتبر العقل انقطع قلنا قد بين الشارح للتجريد بطلان هذا القول
تحريره ان اشلا يلزمه ب فبهنا آوب ولزوم ب لا ولا خلا في تقاير هذه الامور بحسب الواقع فقطع
النظر عن اعتبار معتبر ثم اللزوم لازم فلاصل اللزوم الذي بين آوب ولزوم مع قطع النظر عن الاعتبار
وتزديك ايضا حان هذا اللزوم لازم في الواقع قضية موجبة صادقة والايجاب يقتضيه ثبوت مثبت
له في الواقع وهكذا والاعتذار بان الملزوم اعتبارين اعتبارانه رابطتين الملزوم واللازم وبهذا
الاعتبار غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح موضوعية لقضية واعتبارانه حقيقة مستقلة بالمفهومية وهي
تابعة لاعتبار العقل فينقطع بانقطاعه غير مجد لان الامر الغير المستقل لا يناله العقل استقلاله لا صدق
القضية في الواقع لا يتوقف على نيل العقل الموضوع فان كل شئ لا يخلو عن احد التقاضين فذلك
اللزوم وان لم يعتبره العقل اما لازم ادليس بلازم والثاني بطر فالاول حق وبهذا تبين ان ما اشتبهت
المفومات احرقت ليست بكنية ولا جزئية فاسد فاده لا شك في ان المفهوم احرقت اذا فرض تصور
ولو بدون الاستقلال فلا يخلو من ان يصدق على الكثيرة ولا قائل فالوجه ما تقدم من ان تلك المفومات
ليست وجهاتها لا يوجد ما ينتزع منه فالموجود ليس الامرا واحدا وهو الملزوم واخره هو اللازم
ثم اللازم اذا قيس الى نفسه تحقيق فيه اللزوم وهكذا فيها ليس الا آوب ومفهوم اللازم وقد مر اشارة
اليه بقدر تبين ان جريان التطبيق يستدعي وجودات متميزة في نفسها قطع هذا ما وقع من الشارح
من اجزاء التطبيق في الاجزاء المحمولة لو ارتقت الى حد اللاتناهي معروض للحقائق لا يقال بسببين
الشارح ان تلك البراهين جارية في عدم النهاية مطلقا سواء كان مرتبا او لا فانه قاعدة تقيده بالترتيب
لان اجزاء البرهان في غير المرتب انما هو بعد ثبوت الترتيب فيه قوله لان حاصل برهان التفاضل
انما فان قلت نعم يظهر التفاوت في احد المتضايقين اذا اخذ من سبدر معلول وقيس السوالق
بعضها مع بعض كما شرحه الشرح بالامزيد عليه لكن لنا ان تبين عدم التقاربت فان العطل السوالق

كلها محتوية على علوية وسلوية ولها علوية في سابق وكذا قلنا سلمنا لكن لا يخفى في ان التفاوت حاصل
لما بيناه فان كان مقصدا لقالل المعارضة على اثبات التفاوت فنقول ان التفاوت ليس
بحاصل بامر قلنا ان نقول ان التسلسل بطل فانه ملزوم للنقيضين وهو تفاوت ودرج الملزوم للمحموع وهو
المدعى وان كان غير ذلك فلا بد من التصوير والادعاء النظر في تصوير افساد وثانياً كذا الجواب بان يرد على
التطبيق قوله في صدر المسوقيات له نسبة عليه واذا ازداد قد تحققت العلوية بالعلوية فلم يكن لها اقربها نسبة عليه وكذا فيما وقفا
فالكل معلوية فلا نسبة فانه رفع الايراد لمنع استحالة التفاضل في الغير المتناهية من المتضائفات
وما قال المستدل من وجوب التكافؤ ان كل متضائف فلا بد له من مضائف آخر فسلم
لكن لان الملزوم فان كل معلوية فله عليه وان اراد ان التساوي في العدد غير مسلم وجوبه وما برهن
عليه ويمكن ان يبين المطلوب ببيان الوسط وقدم وهما مواخذة تفصيلهما ان التساوي يطلق
على معينين احدهما تطابق المحدين من الطرفين والثاني ذهاب الكيتين الى حيث لا ينقطع تسلسل
العلوية والمعلوية اللتين في ما فوق العلول الاخير قساوتيان بالمعنى الاخير واذا خذ مع
سلسلة المعلوية معلوية اخرى فانه تريد سلسلة المعلوية بوحدة وهذه الزيادة غير مسلم
بطلانها فان الزيادة ايضا لها معنيان احدهما تطابق المحدين من الطرفين وزيادة على احدهما
والثاني ذهاب الكيتين في جانب الى غير النهاية وفي الجانب الاخير التطابق مع زيادة ولازم ههنا
الا وهو الزيادة على المعنى الاخير وهذا غير ظاهر بطلانه ومثل هذا يتاقي بربان التطبيق وعليه عمل
في ابطال التطبيق شارح حكمة العين وهذا ما يشتمه عين الخفاء بما اوريناك قتال وسينكشف لك
انشاء الله تعالى في مستقبل القول قوله ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على ابطال التسلسل من
جانب واحد اه في القرا باغية اقول لا يخفى عليك ان التسلسل في جانب العلول انما هو بمعنى لا تقف
لان التسلسل واقع كما قالوا ان في مقدورات الله تعالى والتقسيمات الاجسام وفي التسلسل
بمعنى لا تقف مع ان خروج الاقسام والمقدورات والاعلاد الى الفعل مح وقد بينوا في موضع
الا انه ارغاء العنان مع الخصم وذهب اليه انتهت عبارته والظلم انه غير وارد فانه ان كان اش
يجري الكلام في تسلسل المعلولات الغير المتناهية المتعاقبة فاي راد له واقع لكن توجيهه
بانه ارغاء العنان مع الخصم فان اراد به ان التسلسل في المتعاقبات المستقبلية يجري فيه الخصم

البرهان فهذا بطر و هو ان اراد ان التسلسل ليس بمعنى لا تقف فهو ايضا كلف فان التسلسل
 فيها كتسلسل اجزاء الكسب و ما يقسم الكسب الى ما لا يتناهى له الا ان خصم وقد سلم هو انه بمعنى لا تقف فانه لا يتناهى
 على ان اشته نفسه في آخر المبحث ينفي جريان البرهان في التسلسل بمعنى لا تقف فلا يتأتى من شرح
 ههنا اجراء البرهان في هذه التسلسل قال الشيخ في فصل معقود باللاتناهي اسي في ابطاله من المقالة التي
 من طبيعات النجاة بان التسلسل في المتعاقبات بمعنى لا تقف لا بالفعل و جملة الامران المتكلم و ان
 متفقان على عدم جريان البرهان في المستقبل فانه بمعنى لا تقف و وافقها اشته و سيجي زيادة في مستقبل
 القول انشأ الله تعالى و ان كان اشته يجري البرهان في التسلسل في المعلومات مع قطع النظر عن
 الاجتماع و اللا اجتماع و ان كان مصداقه الاجتماع فكان مقصوده ان التسلسل في المعلول ان وقع
 فلا يتحقق جريان البرهان بمعنى ان جهة المعلول ليست بأبيته عنه و ان كان جهة اخرى لعدم
 وقوع التسلسل في المتعاقبات في الحقيقة فانه بمعنى لا تقف مانعة من الجريان لو كان مقصود
 في التسلسل في المعلول لجمعية الاحاد فلا شبهة في عدم ورود بطلانه فانه لا دخل لعدم الوقوف فان
 حاصل الكلام قياس استثنائه و وضع فيه رفع الثاني في ان التسلسل ان وقع في المعلول فلا بد من
 التطبيق الخ و قوله الخ لخصم بني على الفحص بان خصم قائل بوقوع التسلسل في المعلول بهذا الوجه و هذا
 و ان جرد لكن و قوله لم يعلم نعم بالوقوع قائل لكن في غير المرتب كالنفوس و كالملائكة و اذا قد عرفت
 ان كلام اشته على هذا التقدير صحيح بلا شبهة فليحط عليه فان اكل على المتعاقبات قد عرفت حاله فان قلت
 قوله كما في ما نحن فيه ان لم يكن ما نحن فيه لا التسلسل في المتعاقبات و ايعض لا معنى لقوله في ما نحن فيه فانما نحن فيه
 التسلسل من جانب المعلول فان دليل خصم اوله لا على التسلسل من جانب المعلول قلنا مرادنا من في ان ابطال التسلسل مطلقا
 و البراهين جارية في الكل و لا يضره عدم التناهي في السجائين و الحق ان هذا كله جلد بل اشته
 يجري البرهان في المتعاقبات الماخية و المستقبلية جميعا و التعاقب الزماني غير مانع سواء كان
 التسلسل في المعلومات او في العلى و اعترض عليه القرا باغنى بان تسلسل المعلومات الاستقبالية
 تسلسل بمعنى لا تقف و هو ليس تسلسلا و تعاقبا بل هو متناه حقيقة فاجب الا مر ليس تناهيا الى حد
 معين بل بتناه مطلق بان يوجد قدر من التناهي يمكن زيادة متناهية و بعد الزيادة ايضا
 متناه فلا معنى اذن لجريان البرهان في المعلومات الاستقبالية و اجاب بان اشته ارغى المتناهي

على مرسوم الخصم وهو الفلسفي وتحقيقه ان الفلاسفة يقولون بوجود المتعاقبات في الدهر والواقع فغير
 دهرية ففى الواقع بلا اعتبار المعبر متحققة على سبيل الاجتماع وكذا الزمان والزمانيات ايضا متحققة
 في ازمعتها فالتسلسل باطل فانه يلزم جنس ان يزيد احد المتضامين على الآخر من غير
 اعتبار المعبر وكذا في الزمان فيلزم تناهي السلسلة المتعاقبة من الجانبين لكن في الماضي تناهى
 وفي المستقبل ليات يمكن ان يكون تناهيا لا تقفيا واما نحن معشر المتكلمين فلا نقول بوجود المتعاقبات
 في الدهر مجمعة بل على التعاقب فالمطلوبات الاستقبالية متناهية في الواقع مع عدم الوقوف الى علم
 فالاستقباليات لا تقفية في حاق الواقع قصح قول القرا باغى ان اشته الرضى العنان على مرسوم الخصم
 فاجرى البرهان في الاستقباليات كانها في زعمه غير متناه في الواقع فابطل هذا المرسوم متافون
 قد بان لك ان اللا تقفيات متناه حقيقته في الواقع فلا يجرى فيه البرهان وان شئت البرهان
 لا يتخلف عنها وما يقال في ذيل قول الشمد اما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه آه بان لا يتخلف
 التسلسل لاني جانب لماضي ولا في جانب المستقبل كالامور المتعاقبة وكيفي في تحقق العللة مكان
 العلول فلا يضره عدم وقوع التسلسل من جانب العلول فانرفع ما قيل لا يخفى ان يريد على ان مطلوب
 ان التسلسل لما خوذ من الجانبين هو الشامل اللا تقفي فانه مفسر بعدم الانقطاع فصار محال
 ان التسلسل اللا تقفي ربما يتوهم ان البراهين لا بنفيه وانما تنفيه وهذا كما ترى فان اشته نفسه
 سيصرف بان التسلسل اللا تقفي لا يزيل البرهان فان الاستقباليات متناهية لم يبلغ عدم التناهي
 بالفعل فلم يلزم زيادة احد المتضامين على الآخر ولا زيادة الكل على الجز وقد ان اراد غير هذا المعنى
 فلا بد من البيان حتى ننظر ثم نكلم عليه واهنا بحثان الاول ان الامور الغير المتناهية المتعاقبة المتناهية
 قد سلم نهوض البرهان فيها ولا فرق في المستقبل فان فيها عللة ومعلولا لا اسلم نهائية في نفس الامر
 كما ان الماضية غايية عن الحال والاستقبال كذلك المستقبل غايية عن الحال والماضي وكما ان
 الماضي في وقته كذلك المستقبل بلا فرق وتفرقتهم بان الاول واقع والثاني غير واقع لا يرجع الى
 طائل ويهيئ تفصيله واثاني ابداء المفسدة على الاول فان جريان البرهان في الاستقباليات
 يوجب تناهيا ههنا فان المسلمين قاطبة اجمعوا على ابدية العالم كالبجنة والنار وسكانها وتغير حالهم
 كما لكل والمشارب فلا بد من الزمان الا بدري كما يشهد به سمحت الزمان ولا خفا في ترتيب خبر الزمان

س
 دهرية ففى
 التناهي
 على
 الفتائل
 ابداء المفسدة
 على
 لا يضره عدم
 التناهي

وأيضا وان قطع النظر عن الزمان فلا شبهة في ان الاحداث المتعاقبة لا الى النهاية في الاستقبال
 وهو مراح اهل الجنة شيئا فشيئا بترتبة بحسب السجودات جوزت شائعا لسائر المتكلمين
 جريان البرهان في المراتب مطلقا سواء كان متعاقبا او مجتمعا فلو صح جريان البرهان في المتعاقبات
 لا تؤدي الى تنافي الا بدو هذا كما يضر الخصم بضر المسلمين ايضا وهذا ان الاعتراضان في غاية السقوط
 لانك قد عرفت ان المتعاقبات الاستقبالية لا تقف في نفس الامر عند المتكلمين ليست
 الاستقباليات موجودة في الواقع في ازمنتها بان يكون كل واقعا في ازمنتها المخصصة له وجودا
 في الواقع بل الاستقباليات مع ازمنتها المتوهمه معدومه في الواقع اما يوجد فيه ما يوجد فيها
 شيئا فشيئا وكل ما يدخل في الوجود فهو قدرتنا فاثبات تنافها عين مدعانا فانفع الما يرد
 الاول والآ بدتناه لكن مع عدم الوقوف الى حد لا يتجاوز عنه وكذا اللزات الجذائية فتناهي
 الاستقباليات على هذا الوجه لا يلزم وقوف الا بد الى حد بل الا بد غير واقف الى حد لا يتجاوز عنه
 وهذا عين مدعى المسلمين فكيف يضر نعم لو كان التناهي الى حد لا يمكن التجاوز عنه وهو التناهي
 الكمي يضر لكن نتيجة البرهان ليس الا مطلق التناهي فيجوز ان يكون غير واقف الى حد بل هو تحقق
 الواقع وهذا حقيق للايان والافعان فافهم فانه لمحق غريب قوله وذلك لانا اذا اخذنا ان علم
 ان في مسألة عدم التناهي عدة اختلافات بين الملتين وخصوصهم الاول ان التسلسل في المتعاقبات
 من جانب الماضي يستحيل عند اهل الملة وعند خصومهم واقع وتفرع على هذا الخلاف ان البراهين ناهضة
 فيها عند اهل الملة خلافا لخصومهم الثاني ان التسلسل في المعلول يستحيل ايضا عند اهل الملة والخصوم
 جوزوه الثالث ان التسلسل في غير المراتب ايضا بط عند المسلمين خلافا لخصومهم فم عند البعض ان البراهين
 ناهضة في غير المراتب ولا يضره عدم الترتيب وعندهم ان عدم الترتيب لا يقبل النقص ولكن لا يطل
 التسلسل فيها الا بعد اثبات الترتيب فيها وآما التسلسل في الاستقبال فهو جائز عند كلا الفريقين
 ولما كانوا يقولون ان التسلسل في الاستقبال ليس بحسب الحقيقة بل التسلسل بمعنى آخر وهو عدم
 الوقوف لنز من ان الخصم مفصل بين تسلسل وتسلسل صحة وفساد والمليون انكروا كل تسلسل كما في
 حدوث العالم وآثم يحقق يريد ان يرد على الخصم بان تفصيله في غير موقع فان البراهين غير فارقة ومن
 ههنا اخذ ان تفرقة بين التسلسل في المعلول وغيره تحكم وانه تحقق في هذا المقام ان قول الفلاسفة ان التسلسل

٩

في نص

في نص

بالحكم

في الاستقبال ليس تسلسلا بحسب الحقيقة انما هو تسلسل بمعنى لا تقف عند حد وهذا ليس تسلسلا بحسب
الحقيقة تنويه محض وتعليق صرف او ليس لزمان مع الزمانيات المتخصصة باوقاتها موجودة في الدهر
وحاق الواقع فالزمان مع ما فيه من الزمانيات المتخصصة باوقاتها من الازل الى الابد قد خرجت من
القوة الى الفعل والاصدام الزمانية للحوادث الزمانية والزمانيات الزمانية ليست اعدا حقيقة بل
خيوطات بعضها عن ازمته كخيوطات المكانيات بعضها عن اكنته فلا يصح الا الحقيقية عندهم اصلا
حقيقة في المتعاقبات والاسبقيات فالانتهاي ليس الا كما فمنهم جريان البراهين في المتعاقبات
مطلقا لا يصح اصلا فيلزم عليهم وجود مضائق بلا متضايف في نفس الامر وفاق الواقع وكذا تساوي
الكل والجزء او الانتهاء في الواقع وآما المتكلمون فالمتعاقبات الماضية قد خرجت من القوة الى الفعل
في الواقع ولو على التعاقب فهي غير متناه كمن يجري فيها البرهان واما الاستقباليات فلم تخرج جميعها
من القوة الى الفعل وانما يخرج شقص منها على سبيل التعاقب وكل قدر يخرج الى الفعل متناه
ايضا فالاستقباليات متناه ولا تقف فلا يجري فيه البرهان فصيح تفصيل شمس بلامرية قوله لانا اذا اخذنا
الجزء ولا يبعد ان يشك احد بان هذا الاخذ غير مطابق للواقع فان كل معلول فهو علة فليس منها شئ
هو معلول محض فكذا لك احوال في التنازل وضعفه ظاهر لان التسلسل لو فرض من اصحابين فلا شك
في ان للمعلول معلولية ولا شك في ان يتضايف تلك المعلولية وهو العلوية لا يوجد في ذلك للمعلول
بل فيما قبله فهما سلسلتان سلسلة معلوليات وسلسلة عليات ولا علاقة لعلية توحيد في ذلك للمعلول
المفروض بالقياس الى معلول آخر تحته في تلك السلسلتين فان تلك المعلولية لها علوية في سابق معلولية
ذلك لسابق عليه سابقة وكذا فلا علاقة لعلية فيه فهي كسائر اوصاف ذلك للمعلول فصارت تلك
المعلولية معلولية محضة والمعلول معلولا محضا بالنظر الى تلك السلسلة بخلاف الاوساط فصح قوله
كما للمعلول الاخر وصرح ان هذا الاخذ ليس اختراعا وكذا احوال في التنازل ولا حاجة الى ما قبل معنى قوله
كما للمعلول الاخير فيما اذا كانت السلسلة منقطعة في جانب للمعلول والتسلسل باعتبار وجود المسبوقية
في ذلك الواحد بدون السابقة اي بدون اعتبارها بالنسبة الى ماتحة قوله فان كان تجوزهم ان
يريد ان يبين فساد قول الخصم بان التسلسل في المتعاقبات واقع البراهين غير جارية ولا يخفى عليك
ان هذا الكلام على الخصم ساقط لان معنى قولهم ان التطبيق غير جار ان التطبيق الذي تفيد تساوي كل

سلا
وكذا سلا
سلا
سلا
سلا

بجزيه او التناهي للسلسلتين لا يجري في المتعاقبات واما جريان تطبيق اى تطبيق فرض فلا دخل
 له في المقام فان التطبيق قد يكون وقوعه بان لا تقف الى حد بل يذهب الى ما لا نهاية له كما للتطبيق
 على وجه التفصيل مثلا فرض آت غير متناه وبع ذلك والاول اكثر من الثاني وفرض فيما جزاء فرضي
 آت آه ووزج وكذا في الثاني ح ط و ط م و م ك الى غير النهاية وطبق رج ط على آه اليوم وط م
 على م و بعد انقضاء اليوم وهكذا ولا شك في ان كل يوم فرض لم يتساويا ولم يتناهيان في اليوم ينقل الزيادة
 هي آه عن خطح والى ه ز وهكذا يلزم خلف وهذا التطبيق لا يقع الا في زمان غير متناه وقد يكون وقوعه
 بان يتحقق بالفعل في زمان متناه بان يفرض انطباق المبدء على المبدء وانطباق الثاني على الثاني
 وهكذا يقع بالفعل ولا يخفى ان مثل هذا التطبيق مستلزم في عديم النهاية للفناء فان الزيادة لما
 كانت في المبدء وانقلبت منه واما غابت في الاوساط لانها منتظمة فلا بد من ان يقع في جانب
 اللاتناهي واهت وامن ههنا ثمين ان تساوى الكل للجزء بط بلا شبهة ولنفرض ان خطح تحرك
 في زمان متناه بحيث ينطبق رج على آه القدر الذي كان انتقض بترح آه هو آه اين هو وهل
 المتساوى معقول وان منع شايح حكمة العين على بطلان التساوى كما مر آنفا فاسد صريحا واما
 التطبيق الاول فلا يستلزم تساوى الكل للجزء ولا الانتهاء فان الزيادة في الاوساط فينتقل من
 محل الى محل لا يستقر الى الطرف ليلزم المحذور وهذا هو الذي وعاد انخصم على تجويز السلسل في المتعاقبات
 وانما قلنا ان التطبيق بهذا النحو واقع في المتعاقبات ولا يمكن وقوع القسم الثاني لان المتعاقبات
 غير موجودة معا فان اجري التطبيق في وجوداتها الذهنية فهي ليست بغير متناه هية فان تعقل لا يكون
 الغير المتناهي بان يوجد غير المتناهي بطل ولو فرضنا صحة فلا يضر وقوع الزمان الغير المتناهي من الازل
 والمقصود ابطاله وان اجري في وجوداتها الخارجية فوجود كل واحد من احاد السلسلة ليس الا في وقت
 وجوده ذلك الواحد ليس فيما قبله ولا فيما بعده فلا تطبيق الا في زمان وجوده وهكذا واحد آخر واهتم
 وجوداتها غير متناهية فالتطبيق في كل الاحاد لكل من السلسلتين الزائدة وانما قصته لا يمكن الا في
 زمان غير متناه فلا يظهر التساوى ولا الزيادة من الطرف الاخر فقد بان ان تجويزهم تسلسل في
 المتعاقبات لانه واقع بمران للاح لهم وان حكمهم بعدم جريان الدلائل لعدم الخلف وهكذا بمران
 الضائفة فان الاستحالة الزيادة في زمان متناه والسرفية ان السلسلتين لو ارتقتا مستطابقتين الى

ع
 على شرح
 اعتقاد

بالانهاية لا شئنا فشيئا لا دفعة امي في زمان قناه او ان لا يستلزم التساوي فلا يظهر ان خلفتنا في هذا الكلام فانه من دقيق المرام ويرجع اليه حاصل قول بعض الكلمة المتأخرين من ان التطبيق وان كان فعل العقل ويكون في الذهن لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون لك في الاول يكفي التطبيق بين احاد كل من السلسلتين مع آخر تطبيقا اجماليا باللمحاطة الاجمالي لان هذا الحكم مستحق في الواقع لا العمل واختراع واما اذا لم يكن احاد السلسلة موجودة معا فلا يكفي التطبيق بين كل من السلسلتين مع احاد الاخر باللمحاطة الاجمالي بل لا بد من لمحاطات تفصيلية وتطبيقات كثيرة لا يمكن ان نذكرها هنا من تلك التفاصيل وان لم يكن يرجع الى ما مر فيه فانه المتعاقبات لما قرر ان الله لما نؤمن الوجود وجودا واقعيا ومصاديق تلك المتعاقبات مستحقة في ازمنتها فما المانع من جريان التطبيق في القرا باغية ان الشئ لما لم يكن احاده مجمعة فابن يعرض العدد الغير المتناهي لذلك الشئ ولين يتحقق ذلك الشئ حتى فيترج منه العدد الغير المتناهي فيمتنع تحقق العدد الذي يساوي كله جزاه على تقرير التعاقب الى هنا كلامه وفيه ان الشارح المحقق ان يقول ان عروض العدد في مجموع الزمان او في الدهر كما ينبغي ويترج منه العدد الغير المتناهي بحسب الواقع في مجموع الزمان ليس بين الحكم بعدم التناهي للزمان ويلزم منه ان لا يتصف المعدود والتناهي المتعاقب الاجزاء بالعشرية او الاربعية على ان الالزام لا يترج عن الخصم فانه قائل بعدم التناهي للمحركات والزمان فان الزمان موجودة بلا شبهة وهو كقابل للقسمته ولقسمته الى اجزاء متساوية ان انتهت فهو متناه والا فهو غير متناه ولا جزؤه بالفعل وتعل كلامه وجه ليس بظاهر من العبارة فان لكل شئ ظهر وبطنا هذا وليعلم ان هنا عدة ابجاث يليق بان يتعرض لها الاول ما قاله من تنفي اثر المحققين السابقين فاسمى من الرؤسا للاحقين وهو ان التطبيق المستعمل يراو به ما عهد به في العلوم التعليمية والفنون الرياضية هو مطابق احد المقدارين على الآخر فيكون الدليل مختصا بابطال التسلسل في الاجسام ولو احققنا ولا يجري في اثبات المبدأ الاول لانه هناك لا بد من ابطال تسلسل لعل مطلقا مجردات كانت او ماديات فحلي هذا ما بنو عليه المتأخرون من اجراء في كل شئ غير متناه لا يصح ثم قال وكلام الشيخ الرئيس ايضا ناطق به وهذا تلخيص كلامه وفيه انه ان اراد ان الاصطلاح وقع على هذا في التطبيق فبعد التسليم لا يضربنا ولا ينفعه فان لنا ان نقول بزيادة معنى

منه
وهو هو
من الازمنة
منه
كالمسحوق
والخطوط

آخره تحرير الكلام الى الآخر وان اراد ان التطبيق في برهان ابطال التسلسل لا يمكن تصحيحه الا بان
يراد ذلك فلا نم ذلك فان لنا ان نتوهم بعد ان يفرض زيادة احد السلسلتين على الآخر غير ممكن
مقابلة او اهل احد بهما لا واهل الاخرى وكذا الثواني والثالث وتحكم حكما اجماليا كما في المقادير
والاحصاء ان ايقاع التعادل معقول كالمحاذات في الاجسام واذا وقع التعادل فان ظهرت الزيادة
التي كانت في الاول في الآخر ظهرت بينهما والتعادل الجبر والكل كما هو المذكور في الشرح بالانذار
عليه والتشريح في طبيعيات النجاة قال بعد ما بين برهان التطبيق ان هذا خلف لازم ان اجتمعت الاحاطة
وترتب اما ان كان غير مجتمعة او مجتمعة لكن لا يكون مرتبة فلا برهان على التنازع بل ربما يوجد برهان
على وجوده كالزمان والحركة وضرب من الملائكة والشياطين بلا نهاية في العدد لان ما لا يترتب
احاده فلو تمحىل التطبيق واما عدم الاجتماع ففيه التطبيق ابعده ثم بين مفصلا وهذا دليل على انه
ما حصل البرهان بالتطبيق المختص بالمقدار وزعم ان المانع من الجريان هو عدم الاجتماع والترتيب
بلا عدم المقدارية هذا لكن الشيخ قال في الشفا واما الكلام في الامور الغير الطبيعية فلا كلام لنا فيها
والبراهين لا يتناولها وقد ذكر برهان التطبيق ههنا فاحكم بعدم الجريان فيها وله ايضا هذا في ما قال
من عنده علم الكتاب كتاب الحكمة والصواب وهو هذا: التسلسل تطبيقي فلا يقال يحده ولا تعويل
على ما بينته لان فيه تدليسا مغالطيا فاللاتناهيات في جهة واحدة ربما يتطرق اليها الزيادة من
الجهة الاخرى التي هي جهة التناهي فليس يصحح تركيب اللاتناهي بكيفية من جهة اللاتناهي واخرجه
بما سمع عن درجة ومرتبة وعن الدرجات التي لا حاد بالاسر في تلك فاذا طبق طرف احدى السلسلتين
الغير المتناهييتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا
وهيما وفرضيا انتقلت الزيادة من الطرف ودرجة الى حيز الوسط ومرتبة ولا يزال يتنقل ويتروك
في الاواسط مادام الوهم مقبلا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد معينة ودرجة معينة ابداء لا يبلغ
اقصه المحدود وآخر الدرجات فاذا انقطع عمل الوهم والتطبيق تقف المقادير والمفاضلة على
ذلك كحد وبأجمل لا مصير للمفاضلة الى جهة واللاتناهي اهل له نهاية ابداء في جهة التناهي اما في
حد الطرف واما في شيء من المحدود والواسط هذا كلامه ولا شبهة في صحته في غير المرتبات وفي غير
الجماعات وقد مر واما المرتبات ففي صحة هذا الكلام خفاء فان الحكم الجمل لا يمنع مانع فان لنا ان تحكم

الاجتماع في الفساد وفيه نظر فان لاحد ان يقول ان التطبيق مفهوم واحد واقع على المتناهي وقوله
على غير المتناهي فضا كما ان احداث الدهري او الزماني واقع على الواجب تعالى فضا وقوله على
الممكن ووقع التطبيق على غير المتناهي يجوز ان يكون محالا مالا يقتضيه طبيعة عدم التناهي لانهما
اقتضت عدم التطبيق كاحداث وقوله على الاحداث ممكن وعلى الواجب مستحيل لاقتضاه القدر فلو فرض
ان حدوثه محتوج لمحدور فلا محذور كذا ههنا لا يخل على مقتضات او ردها مستدل فيكون سالما على المنع
ولا يصلح هذا الكلام غير المنع لان ذلك التزام ان الجميع متضمن للتناهي لان عدم التناهي يقتض عدم التطبيق
فالتطبيق منات لذلك لعدم بالفرض لثاقاة لملازمة وهذا غاية تقرير الكلام ولكن بعد فيه خفاء فان
طبيعة غير المتناهي لو نظر اليها مع قطع النظر الى لزوم التساوي والمفاودة لا يابى التطبيق وحكم به
العقول الصافية بانوهم بغير شائبة انقضاء وللمجادل للمنع دائرة واسعة وقطر باطويل وميول بطبع
فيه سرية ووجود ذلك نرفع الجوابان واجواب عنه ان الشرطية القاطنة ان المتفاوتين في جهة
وغير متفاوتين في اخرى ان حرك احدهما ينقلب الى عدم التفاوت او التفاوت في جهة عدسة كاذبة
بداية فان قلت مثل هذا الكلام ناهض في عديم الاجتماع قلنا ان اردت بالشرطية في عديم الاجتماع
انه ان حرك في زمان متناه لكان كذا وكذا نمنع كذبا فان هذا مثل ان يقال ان الجسم العديم المتناهي
لو تمكن في هذه الدار ينقلب الى الوجود وان اردت انه ان حرك في زمان غير متناه لكان كذا وكذا
فاستلزام المقدم التالي ثم وهذا غاية ما يمكن ان يتيسر في هذا المقام والثالث ما مر ولا جناح ان نزك
ايضا حافظ قول ههنا مقامان الاول لا لزوم على الخصم بلعنه ان تفرقة نهوض البرهان في المجتمع الاحاد
وعده في عديم الاجتماع بطو بعد ذلك تفرقة الملزوم بان الماضي حامل للنهوض المستقبل غير حامل
هذا باطل فان الزمان والحركة امران واحدا من الازل الى الابد لا اجزاء لها بفصل في الماضي
ولا في المستقبل فان قالوا ان المستقبل ما خرجت من القوة الى الفعل بجميعها وما خرج منها الى
الفعل فهو متناه وهكذا كل ما يخرج ولذا حكموا بان التسلسل فيها لا تقف بخلاف الماضي قلنا هذا حكيم
فان الامر متصل ولو كان غير مجتمع الاجزاء فلما لا يخرج او اخرها ما خرج او كلها الى الفعل مع انه ان قيس
الى احوال فكلاهما متساويا القدمين في ذلك وان قيس الى الماضي فهذا باطل ان المستقبل معدوم فيه
لكن لقال ان يقول ان المستقبل بالقياس الى الماضي معدوم كما ان الماضي بالقياس الى المستقبل

معدوم فالحكم بان الماضي خارج الى الفعلية دون المستقبل تدليس صريح وان قالوا ان الماضي يتحقق
بل انقضى والمستقبل متوقع والمتوقع معدوم براهمة قلنا ان ارادوا بالتوقع بالنسبة الى الاحمال فهذا
لا يستلزم المعدومية مطلقا واما بالنسبة الى الطرف الذي وجد فيه فهما سواسيان والمقام الثاني بتحقيق
بمعنى البرهان في الحقيقة ناهض في الماضي دون المستقبل فنقول بمثل ما مر فان قالوا ان الحركات
والا زمنة ليست بامور واحدة بل امور متفازة قلنا لو قطعنا النظر عن اتصال الزمان والحركات
تجد التفرقة بين الاتصال وعدمه في هذا الحكم فان العقل ان يجوز نهوض البرهان في امور متفازة
منقضية لاخرى ان يجوز في امور متفازة مستقبلية بالبيان الذي مر واذ قد تقررت هذه المسئلة
ابدية العالم والمسلمون كلهم قالون بها فان اهل النار مستذبون واهل الجنة يصلون اللذات الى الابد
فهذا الا جزا وكما ضمرهم ايضا فلا بد من امور الاول ابداء التفرقة وحالها قد عرفت والثاني
ان اصل البرهان بطر وهذا كما ترى والثالث الزام ان الجريان في المنقضة بطر وهو الالحاق بالقبول
ولعلك تقول ابداء التفرقة بان الماسية قد خرج من القوة الى الفعل في الواقع والمستقبل
لم يخرج الى الفعل في الواقع بل لا تقف فيه فاحاد الامور الماضية قد انقضت بالاولية والثانوية
في الواقع فيجري التطبيق بان يحكم العقل اجمالا بان في السلسلة الزائدة اول وفي الناقصة ايضا
اول وفي الاولى الثاني وفي الثانية الثاني وفي الاولى الثالث وفي الثانية الثالث وهكذا وهذا
الحكم الاجمالي من العقل مطابق للواقع وهو المراد بالتطبيق سواء كان لفظ التطبيق فيه حقيقة او مجازا
بحسب اللغة فنقول ان كانت مراتب الزايدة مثل مراتب الناقصة يلزم التساوي والا ينقطع
مراتب الناقصة ويبقى مراتب الزايدة يلزم التناهي واما الامور الاستقبالية لما لم يخرج من القوة
الى الفعل الا متناهيها فلا يتصف احادها بالوقوع في المراتب الا في المتناهي فلا يلزم الخلف والاعجاب
عنه انه هب ان الامور الماضية قد خرجت من القوة الى الفعل لكن على التعاقب فامتي قدر خرج
فموتناه فليس هناك وقوع احادها في المراتب الا الاحاد المتناهية فكيف يجري البرهان والماجيبها
هو مجموع امور موجودة ومعدومة فلا يتصف احادها بالوقوع في المراتب صلا فالحكم بالتطبيق غير
مطابق للواقع وان تشبثت بحديث الدهر فهو كلام آخر يجري فيه البرهان في الماضي والمستقبل
فيبطل قول الفلاسفة في الدهر وهما الكلام على تقدير عدمه واذ لم يكن اجتماع زهرى للامور

الما حية فكل ما خرج الى الفعل مناه قبله مناه آخر وكذا فلا وجه لجران التطبيق فيه قابل فانه لم يرد
 في الرابع ما اوردته بعض الفضلاء من ان جريان التطبيق لا بد له من ترتيب ما هذا الترتيب في المتعاقبات
 غير معقول فان الترتيب ليس لا التقدم والتأخر وهذا ان لا يعرضان في الخارج فان التقدم
 معدوم وقت وجود المتأخر فلا يخرج من ان تصف التقدم بالتقدم في الخارج في وقت بدون ان
 تصف المتأخر بالتأخر فيه وهذا بطر فان التقدم والتأخر متضالان وبتحقق المتضالين تخلف
 احدهما عن الآخر بطر وانما ان يتصفا معا بوصفها فهذا ايضا بطر لان المعدوم كيف يتصف بصفة
 شئوتية فلا بد من ان يتصفا بوصفها في الذهن فان ارادوا اجرا البرهان في غير المجتمع في الخارج
 فغير صحيح لانه لا ترتيب فيه وان ارادوه بحسب لذهن فالذهن لا يقدر على استحصا غير متناهية هذا و
 تعليم منه ان تحقق حادث بعد لا يمكن الا بتحقيق ذلك المعد في الذهن واجواب بوجوب الاول بان
 التقدم والتأخر وان كانا امرين اعتباريين لكن ليس عروضا بشئ ما يتوقف على وجودا لمعرض
 في الذهن كموضوعات القضايا الحقيقية بل هما كالوجود فيكفي ان يكون المعرض بحشية لو تصور
 متصور حكيم عليه بانه مقدم فاقصاف شئ بالتقدم في الذهن بهذا المعنى فان البديهة شاهدة بان زيد
 مقدم في ليس لا يتوقف على وجوده في ذهن وكيف يتوقف ولا وجوب في الذهن ما هو موجود في
 الخارج شخصا فيتم ان وجودا فلا يكون الموجود اسخارجي بحسب بطر مقدما في الواقع فاحكم التقدم
 اشبه باحكم الواقع على الممتنع كما يقال ان الماهية المجردة معدومة متقابل والوجه الثاني من اجواب
 من محيط العلم الجسيم ان تخلف احد المتضالين عن الآخر في الزمان غير مستحيل بل القدر الضروري
 هو لزوم الاجتماع في ظرف الواقع هذا ولا يمكن الاعتذار به في هذا المقام فان شئ جعل حديث الدين
 جوابا آخر واجرا البرهان بحسب لواقع في اذنتها جوابا على هذه القيل والقال على الوجه الثاني
 لا على تقرير القرا باغية فانها تجعل لكل جوابا واحدا وهذا لا يصلح مادة لشبهة فان العالم عند هذا القول
 حادث فالواجب تعالى موجود وليس معه شئ فالعالم ستخلف عنه فهو مقدم فيلزم التخلف عن التأخر
 في الواقع لانه لا زمان هناك حتى يقال ان حامل التخلف احد المتضالين هو الزمان فاما المصير الى
 ما سبق او التزام جواز التخلف فاقوم وادرد في القرا باغية على اصل الاعتراض بانه يبقى الكلام في اثر
 على تقرير الاجتماع ايضا لا ترتيب في اسخارج لكون التقدم والتأخر من المعقولات الثانية فلا يكون

معروضا مستصفا بها الا في الذهن والذهن لا يقدر على التفصيل والقول باجتماع منشأ انشراح التقديم
والتاخر في الخارج لا يفيد لان منشأ الانشراح في المعدات ايضا يتحقق ويتبع كون المعدات منشأ انشراح
التقديم والتاخر في الخارج يستلزم انتقاء الصدق والكذب في احكامها انتهى ويرد عليه ان منشأ انشراح
في المجتمع الاجزاء مجتمع فيجوز فيه البرهان دون منشأ انشراحها في غير المجتمع وهذا لا يرد ولا يضر فافهم
النقض لاصل الدليل باعداد بان الدليل جار فيها مع انها غير متناهية وفيه نظر فانه ان اراد الناقض
ان العدد غير متناه موجود بلا معروض ونقض الدليل به فهذا بطلان وجود العدد بدون المعدود
في الخارج بطلان في الذهن مسلم لكن وجود عدد غير متناهية بصورة تفصيلية لاجزاء غير مسلم ووجوده
بصورة بسيطة مسلم ولكن لا ينقض به الدليل وان اراد ان وجوده في المعدودات الغير المتناهية
متحقق والدليل منقوض به فلا يخفى اما انه ناقض على المتكلم فهو غير وارد فان المتكلم منكر لعدد غير متناه
مطلقا وناقض على الخصم فلا يخفى اما انه ناقض في المراتب المجتمعة فهو غير وارد وظهر اذ ناقض في
غير ما قلناه اعتذار بعضهما من بعضها ياتي قوله فيرد عليه انه قال بعض لفضل الله ما حاصله ما يقال من انه
لا وجود للمجموع في هذه الصورة لانه في مجموع الزمان ولا في جزئ منه اما عدم وجوده في مجموع الزمان
فلان المجموع انما يتحقق بعد وجود جزئه الاخير وقد انتفى بعد ذلك المجموع لان المفروض التعاقب
بين اجزاء وانتفاء الجزئ يستلزم لانتفاء الكل فيثبت عدم وجود المجموع في مجموع الزمان واما عدم
وجوده في جزئ من الزمان فلا انتفاء لبعض الاجزاء في ذلك الجزئ فان قلت المجموع عبارة عن جميع اجزاء
وجميع الاجزاء موجودا للمجموع موجود البته فاقول ان اراد من جميع الاجزاء في المقدمتين كل واحد
منها فالصغرى ممتنعة اذ ليس المجموع واحدا منها وان اراد كل واحد في احدهما والجموع في الاخرى
فتمكرا لا وسطا وان اراد مجموع الاجزاء فيها فيلزم المصادرة اذ الكبرى عين النتيجة وفيه نظر فان
هذا بيان غير موصل الى ما ينافي قول ائمتنا فان كلامه ان كان الزاميا على الخصم فعدم ورود ظاهر
فان الزمان والحركة موجودان متصلان ولا يمكن وجود الحركة الا في مجموع الزمان والزمان
نفسه موجود في نفسه لعدم زاره وهذا عند الخصم فلا يمكن المنع على الموجود في المجموع من الزمان
فما قلنا فيه وان كان تحقيقا فلكل ابعاض المجموع المتعاقب الاجزاء موجودة في ابعاض الزمان
بمعنى ان زيدا موجودا مع عمر اليوم وهكذا وهذا هو المراد بوجود المجموع في المجموع وهذا الوجود غير منقطع

ولم يردش ان المجموع مستمر في مجموع الزمان اذ ان الكل موجود في قدر فاستمر ولتفصل اختلال مقدماته
قوله وقد انتهى بعض ذلك المجموع لان المفروض التقارب بين اجزاء قلنا ان اراد انه انتهى ذلك المجموع
في مجموع الزمان اى في تمام الزمان انما وجد في بعض منه فمذا سلم لكن هذا لا ينافي ما ادى اليه وان اراد
غير ذلك فلا بد من التصور قوله وان اراد ان مجموع الاجزاء فيها الا قلنا المدعى كما ذكرنا
يرى وجود المجموع في المجموع وقد نه عليه بالتفصيل وهذا كما يقال ان الانسان لانه حيوان ناطق و
بالجملة اذا كان المدعى بدسيا فلا بأس بان يثبت عليه بيان واضح منه بوجه ولا ينفع المواقفة
عليه وكثير يقع كما قلنا جميعا في تفسير الوجود بالكون فان قيل شل هذا الوجود لا ينفع في هذا المقام
فان التطبيق لا يطرأ ثره قلنا قد اى الامر الى منع جريان التطبيق وهذا ايراد آخر وان ارجع
هذا اليه قلنا نرفعه ولا يضر فان المقصود ان اشد يرى من ان يورد عليه ايرادا بعد ايراد قوله
بل للوجود فرد آخر عند الفلاسفة انما مركان اعتراضا على خصم القائل بجواز التسلسل في
التعاقبات باعتبار اجزائها الاربعة بحسب جوداتها الزمانية وهذا اعتراض آخر باعتبار الوجود الدهري
فلنفصل اولا معنى الدهر ثم نشغل بما راسه فنقول قد مر ان الدهر ليس يراد به في عرفهم الا الواقع
وليس الواقع امر ازيد على الكون في نفسه سواء كان رابطا او لا ولا ينتظر فيه كون ذلك الكون
مختصا بحدودن آخر كما يعتبر في متى واين فزيد وعمر ودان قطعنا النظر عن كونها في بعض من الزمان
ونظرنا الى وجودها فلا نجد ذنك لوجودين الامعيين وهذا نحو اصطلاحهم وتبنيها الاعتبار يكون الواجب
والعقول والحوادث كلها دهرات وربما يريدون بتسمية نسبة اشيى المتغير الى الثابت دهرات
اشيى في طبيعيات النجاة في فصل الزمان ليس كلما وجد مع الزمان فهو فيه فانما موجودون مع
الجزء الواحدة ولنا فيها بل اشيى الموجود في الزمان اما اولا فاقسامه هو الماضي والمستقبل و
اطرافه من الزمان هو الالات واما ثانيا فالحركات واما ثالثا فالحركات في الحركة والحركة في الزمان
فيكون الحركات بوجه ما في الزمان وكون الآن فيه لكون الواحد في العدد وكون الماضي والمستقبل
فيه لكون اقسام العدد فيه كون الحركات فيه لكون المعدودات في العدد وما هو خارج من هذه
الجملة فليس في زمان بل اذا قبل مع الزمان فاعتبرت وكان له ثبات مطابق لثبات الزمان
سميت تلك الاضافة وذلك الاعتبار دهراله فيكون الدهر محيطا بالزمان هذا وربما يقولون كما في المحصل

للإمام الرازي ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت
 الى الثابت هو الدهر ولعل لمعلم الاول في كتابه المسمى بالفلسفة الخاصة المعروف بالولوجيا في المجلد التاسع
 بهذا المعنى قال ان الواجب ليس في الدهر وهذه العبارة تحمل المعاني المتقاربة الآول ان الزمان
 والحركات والحوادث متغيرات والآولان ظاهران في التغير والثالث في الوجود فانه ما كان لهما وجود
 فتغير من العدم الى الوجود فنسبة الشيء الى الزمان المتغير في نفسه كما قلنا ان زيدا حادث في الغد
 وان الحركات الفلكية في الزمان او نسبة الزمان الى نفسه معبر بالزمان وهذا معنى قوله نسبة المتغير الى
 المتغير زمان والدهر هو الواقع نفسه فاذا نسبنا الشيء المتغير الى المتغير اليه فنقول ان الحركة موجودة
 في الواقع فتلك النسبة يقال اليها الدهر فهذا محيط بالزمان واما السرد فهو الذي لا تغير فيه هلاك كما يقال
 ان الواجب تعالى موجود فيه فالسرد نسبة شيء الى شيء بحيث لا يكون في نفس نسبة ولا في التفسير
 تغير أصلا وهو المعنى عن قولهم نسبة الثابت الى الثابت سرد فمما وقع من الامام الرازي في المحصل
 من ان مفهوم كان ويكون لو كان امر موجودا في العين لكان ما بان يكون قارا للذات فيستلزم
 ان لا يكون موجودا في المتغيرات وان كان غير قارا للذات احتمال الوجود في الثوابت يلوح
 عليه اثر الضعف وآثاني ما قال السيد قدس سره الشريف في شرح المواقف ان الموجود اذا كان
 امرا متصلا سواء كان اتصاله بالذات او بالعرض غير قار بالزمان والحركة كان مشتتلا على اجزاء مجتمعة
 ولا شك في ان الغير القار الذي اتصاله بالعرض لا بد من ان ينطبق على الزمان ومثل هذا المتغير
 يسمى متغيرا تدريجيا واذا كان امرا دفعا فلا بد من الطباقة على طرف من الزمان فهو ايضا لا يوجد
 الا في الزمان فهذا ان المتغير ان يوجد في الزمان وهذا هو نسبة المتغير الى المتغير واذا كان
 امرا ثابتا لا تدريجيا ولا دفعا فهو لا يوجد في الزمان مستغن عنه فنسبة الى الزمان نسبة الى
 سائر الثوابت فاذا نسب متغير الى المتغير بالمعية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين
 واذا نسب الثابت الى المتغير فلا بد من الزمان في احدا الجانبين فقد واذا نسب ثلث ثابت
 الى ثابت كان كل من الجانبين بريعا عن الزمان فهذه معان معقولة متفاداة عبر عنها بعبارة
 مختلفة وآثاني ما قال المحقق في نقد المحصل لا شك في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع
 الجسم القار للذات المستمر الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار للذات الباقي مع القار للذات

معنى اليمين
 يمكن البناء
 ومعنى اليمين
 الثاني راجع
 ١٢

الباقى كاسماء مع الارض وهذا الفرق معقول فكل مصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة ولكن
ان يرجع الكل الى امر واحد يكلف ليرد ان اشتيت التفصيل فلا بأس بان ترجع الى المفصلات
ولتحقيق في هذا المقام ان حاصل قول الفلاسفة في الدهر يرجع الى الزمان والحركات وتخصيص
باجزائها من الاحداث كلها موجودة في حاق الواقع معان في الدهر امور قارة اذ لا تجد وفيه لاتعاقب
عندهم فالزمان والحركات قارة كسائر القوار وان الحكم بالتجدد وعدم القرار صار مخالفا للواقع فليس الامر
كاذبا محضا ولم يبق في اليد الا التقدم الربى كما في سائر القوار وهذا مسكارة ومنحت بل ففقتة من
التعاقب وتعبارة اخرى انه على هذا التقدير ان الزمانيات المتخصصة بازمنتها كلها في الواقع
على نسبة المكانيات في المكان ولا شك ان الزمان يمر عن الزمانى فالزمانى كان موجودا في
زمان ثم يصير موجودا في زمان آخر فهذا المورد انما يخرج الزمانى من الزمان بالحركة الى زمان آخر فيكون
الزمان مسافة الحركة واما بانتقال الزمان عن مقارنته ويكنى زمان آخر ببله فالزمان متحرك دون
واما بانه عدم ذلك لزمان وجود زمان آخر ببله ولا رايح والا ولان باطلان بالضرورة فيتمين
الثالث فاذا انعدم وجود آخر خلقه وليس ظرفه الا الواقع فزيم التجدد في الواقع بلا اعتبار المتغير
فقط لمعية الدهرية وتوجه آخر على قولهم القبلية الانفكاكية ليست في حاق الواقع وليس فيه
الا الرتبة كما في المكانيات فيكون الحكم بالقبلية الانفكاكية كاذبا مخالفا للواقع فبالقبلية ثبت
الزمان فثبت بان لك ان قولهم في الدهر باطل وقد بان لك ايضا ان الاعداد الزمانية ووجودها
اعدام ووجودات واقعية ومعينة زمنية مع زمانه لكونه فيه وسعته الزمانيين لكونها فيه معينة دهرية فثبت
معنيان في الوجود من دون اعتبار معتبر وفرض فارض واذا عدم الزمان ويبقى مظهر الزمان
واذا عدم احد الزمانيين مع زمانه صار الزمانى بعد زمانه وبعد الزمانى الآخر بحسب الواقع لان الزمان
او الزمانى قد انعدم في حد نفسه من دون اعتبار المعبر مع بقاء وجود الزمانى وذلك الزمان
او وجود الزمانى الآخر كائين من دون اعتبار المعبر وفرض فارض وقس القبلية على البعدية
فالقبلية الزمانية والمعية الزمانية والبعدية الزمانية قبلية دهرية وسعته دهرية وبعدية دهرية
لا غير فليس للمعية الدهرية المغايرة للزمانية المجاسة للقبلية والبعدية الزمانية مفهوم محصل بل
هي ففقتة من التعاقب فما اذا السليد المحقق قدس سره ان نسبة المتغيرات فيما بينها بالمعية

ونسبة الثابت الى الزمان بالمعية ونسبة الثابت الى الثابت مفهومات متغايرة يعبر عنها
بعبارات مختلفة لم يفتق بعد لان مفهوم المعية ليس لا وجود لشيئين في حدود نفسها بل اعتبار
معتبر بحسب لواقع وهذا مفهوم المعية وهي شاملة لمعية المتغير مع الزمان ومعية اربابيات فيما بينها
ومعية الثابت للزمان والزمان ومعية الثابت للثابت وهذا ظر فساد قول ناقد الترنيل ايضا
وبما تلونا في المعية يظهر حال القبليّة والبعديّة اللتين يجزا لهما لان مفهوم القبليّة كون احد شيئين
في حاق الواقع مع عدم الآخر فيه ولا يوجد الآخر الا وقد وجد الاول في حاق الواقع من دون
اعتبار المعتبر ومفهوم البعديّة كون احد شيئين في حاق الواقع مع عدم الآخر الطاري فيه
من دون اعتبار المعتبر وفرض الفارض وهذه القبليّة والبعديّة كلاهما بحسب لوجود الواقعي
الذي من دون فرض الفارض وهما كما يوجدان في المتغيرات يوجدان في الثوابت فان السور
قبل كل حادث في الوجود الواقعي كذلك بعد كل زائل في حاق الواقع فقبل كل شيء هو اسد
بعد كل شيء هو اسد والبقاء الدائم ليس الا السد واذ ايقنت ما تلونا عليك فاعلم ان ما قال
الامام ان مفهوم كان ويكون لو كان موجودا الى الآخر حق لا نبار عليه وحاصل ان القبليّة للبعديّة
والمعية بحسب الوجود الواقعي وبلا اعتبار معتبر ثابت للاشياء ان كان معروضها امر غير قار الذات
كما زعموا فلا يوجد في الثوابت فينتفي القبليّة والبعديّة ولمعية فيها وهذا باطل كما بينا وان كان
قار الذات فلا يوجد هذه الاوصاف في المتغيرات فلا سبيل الى وجود مفهوم كان ويكون
في الخارج اصلا انا المعروض لهذه الاوصاف الاشياء الموجودة في حاق الواقع لكن باتصاف
الاشياء بالقبليّة والبعديّة والمعية يتوهم امر مستحيل ظرفا للاشياء المتقدمة والمتأخرة بحسب التوهم
ونفساء هذا التوهم اتصاف تلك الاشياء المذكورة بالاوصاف المذكورة بحسب نفس الامر وبعض
ما فيه التقدم والتأخر مصحح لتوهم الامتداد الاطول بينهما وبعضها مصحح لتوهم الامتداد الاقص على
حسب تعلق ارادة الخالق جل مجده فاجد الخالق مكننا ثم اوجد مكننا آخر بعده وجعلها بحيث يتوهم
بينها مدة ثم خلق مكننا آخر وجعله بحيث يتوهم بينه وبين الاول مدة اطول بحيث يكون المدة التي بين
الاول والثاني بعضا منها وهكذا كما قد بينا سابقا واذ ايقنت هذا فاعلم ان ما قال الشيخ في النجاة
ومثله قال في الشفاء فخذوش لانه مبني على ما حقق قبله هو ان الزمان امر موجود مقدار الحركة وانما

معروض للقبلية والبعدي بالذات فما هو خارج عنه غير متصف بهما وقد ورثت من اشياء الزمان بهذا
الشان ان قول الفلاسفة في الدهر ما لا سبيل اليه لكن غمض الشئ لمحقق رحمه الله عن ابطاله
وشتم الذيل لا بطلان لزومه وهو التسلسل في المتعاقبات الموجودة في الدهر على راسهم فاحفظه فانه
لمحقق غريب فلتراجع الى شرح الكتاب فنقول قول الشئ بل الموجود آه سواخذة اخرى على انهم حاصلها
ان المتعاقبات كلها موجودة معا في الدهر فان الدهر لا تعاقب فيه كما عرفت فنسوق الكلام الى الاخر
باعتبارها الوجود ولا يرفع القول بان التطبيق لا تقضي فان المتعاقبات مجتمعات في وعاء الدهر
فان تصوير الدهر كما لا تقدم ولا تاخر فيه في درجة واحدة كما ان زيدا وبكرا وخالدا مرتبين في صفته
ومتقدم بعضهم على الآخر مجتمعون في الزمان كك المتعاقبة في الزمان مجتمعة في الدهر فان الدهر كما في
هو الواقع نفسه لا تقدم ولا تاخر فيه فهذا والمجتمعة في الزمان سواسيان فانتفى العائق عن جوان
البرهان وما في القربا باغية ان الفرق بين الوجود على سبيل التعاقب والوجود في الدهر في الاول
للمجموع وجود حقيقة بمعنى كون كل واحد من افراد موجوداتي زمان وهذا الوجود ثابت للكل في
زمان متناه او في آن وابق فان لمجموع المبتدأ من هذا اليوم الى الازل موجود اليوم بهذا المعنى
ولم يوجد المبتدأ من الغد وبعد الغد مثلا ويبقى موجودا بهذا الوجود وتخلات الثاني فانه ليس موجودا
على ذلك الوجه بل مجتمعة الافراد غاية انه ليس موجودا مجتمعا في آن من الالات ولا في زمان
من الازمنة المتناهية بل في مجموع الزمان الغير المتناهي كلام ماول او فاسد ثم ما فيها بعد قسط
من القدر فنقول بل للوجود عندهم آه وقع في البين لاحاجة اليه فاسد فانه بما تقرر كي ان يكون
وخلا صحيحا آخر غير مامر واغترض على هذا النحو من الجواب من اقتضه اثر الحكماء فامسى من الروسار
بان ما يفرض من التطبيق في المتصلات الغير القارة في نسخ حقيقتها في نحو وجودها الزماني ان كان
بحسب الخارج فمن المحالات التي لا تصلح ان يبنى عليها لزوم الانقطاع في الواقع وان كان بحسب
الذهن فانما يتاتي فيما يرسم من تلك الامور في الذهن فيدل على تناهي ما يرسم منها في الذهن من
ما وجد منها في الخارج وفيه بحث لانه ان كان مدار كلامه على عدم الاجتماع فهو فاسد فان الكل مجتمع
في ظرف الدهر وان لم يكن مداره على ذلك فهو جاز في المجتمع ايضا والجواب ان التحقيق المتعاقبات
موجودات زمانية وموجودات دهرية لا يعني ان لها وجودين فانه ظاهر الفساد فان شئ واحد

لا يكون له وجود أكثر من واحد فالتعاقبات وجود واحد ولها اعتبارين اعتبار زمني وهو مستلزم
التعاقب كتعاقب المرتبة في المكان واعتبار دهرى وبهذا الاعتبار لا تعاقب فيه وككل لتعاقب
في المرتب في المكان فان وجوده الزماني لا تعاقب فيه والتطبيق امر ذهني باعتبار الخارج فهذا
التطبيق لا يمكن الا بالتعاقب في الزمان والتعاقب غير متناه فلا يطر التفاوت ولا التساوي و
اجتماع تلك في الدهر باعتبار غير نافع فتأمل فان فيه تلبسا وضبطا لان المتعاقبات موجودات
واقعية مجمعة في الدهر امي في حاق الواقع وكذا الزمان خفي التسلسلة الزائدة مراتب اول وثان
وثالث الى غير النهاية وكذا في التاقصة واحاد السلسلة واقعة في المراتب في الواقع من دون
اعتبار المعبر للعقل ان يحكم في الاول اول وكذا في الثانية وبعده في الاول ثان كما في الثانية
ويحكم بان بازاء كل مرتبة من الاولى مرتبة من الثانية ونها حكم للعقل صادق قطعاً فان كان بخلاف
كل مرتبة من الاولى مرتبة من الثانية فالتساوي والا فلا نقطع فقد تم الكلام وكذا يلزم الاستحالة
فالحكم بهذا الوجه بالتطبيق يجري في المتعاقبات بحسب لوجود الزماني على تقدير ثبوت مرعومهم في الدهر
فكون الوجود الزماني هو الوجود الدهري انما يفيد جريان البرهان في المتعاقبات بكل الاعتبارين
فانهم فانه حقيق بالقبول لانه ملحق غريب وهما مواخذة اخرى بمثل ما قرأنا في الزمان الابدى
ايضاً في الدهر سعادك ما فيه فيجري البرهان في الماضي والمستقبل على سبيل واحد فذلكما خصم
لمنتكلم ايضاً فان قلت ان كلام اشم بالنظر الى الدهر وقع مشابحة مع الخصم كما يشير اليه قوله فينبغي
الى الدهر ولفظ عندهم قلنا تصوير النزي مر لا يمكن انكاره من المنتكلم ايضاً فهو وخصم متساوي الا قد
في ذلك كذا قيل ذاك ما افاده سابقا ان المنتكلم لا يقول بالدهر كما يقول الفلاسفة ويستيقن
ان مرعوم الفلاسفة في الدهر حقيقة والحاصل ان اشم لمحقق رحمه الله شعر الذيل لالزام الفلاسفة
بان على قولهم في الدهر يلزم جريان البرهان في المتعاقبات الماضية والمستقبلية من كلا الجانبين
وهذا لا يضر المنتكلم فانه يرى تناهي الاستقباليات ايضاً لكن يقول ان تناهي الاستقباليات تناه
لا تفتى بحسب لواقع فلا تنافي ابدية لذا انما الجنة وآلام جهنم وابدية العالم الاخرى ولزم من
هذا بطلان مرعوم الفلاسفة ان تجدد ولا تعاقب في الدهر فتأمل فيه وثبتت فانه مع وضوحه غير
في ذلك هذا ملحق عزيز قوله لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق انما لما كانت باتان المواخذتان

على الخصم على تقدير تسليم جريان التطبيق ومنع تخلف المدعى وهو اجراء البرهان في المتعاقبات
مع انه منكر له باعتبار وجوداتها في ازمنتها وباعتبار وجوداتها في الدهر وورد عليه ثالثا باننا لو قطعنا النظر
عن وجوداتها بزيئنا عن النحويين ونظرنا الى حقيقة التطبيق لظهر ان خلف ضرورة عدم التناهي باطل و
فيه ما عرفت ولا ضرورة لنا على ان نجعل ذلك من تنمة السابق لانه وجه آخر من اجواب كما في القوابل
فان التأسيس اولى فان قلت ان جريان التطبيق من غير الوجود غير معقول قلنا لا ندعى ان
الجران بدون الوجود حق ثابت بل حاصل كلا من ان منعم اما لعدم جريان التطبيق اولا ان
التطبيق جاري لكن المدعى ايضا يستحق والكل باطل لهذا ولذا كان السواء كان التقادير صحيحة او
لم يكن وهما موازنة لفظية من ان كلام اشم مشعر بان الخصم متفص بزيئنا عن تفصيل ليس لك
قوله فليتأمل والظاهر ان الامر بالتأمل مع كلمة فيه اشارة الى ان في الكلام شبهة وبدونه و
للاشارة الى ان في الكلام تدقيقا فان اثبات جريان التطبيق في المتعاقبات معتمدا على يقين اثبات
المحدث فتوجيه الامر بالتأمل بابتداء الشبهة توجيه باللا يرضى قائله قوله بل لهم ان يدفعوا قال
في رسالة الواجب تعالى والكاشية القديمة في توضيح هذا المطلب ان المجتهدين لا شك في زيادة
احدها على الاخرى في حجة التناهي وبالتطبيق ينقل الزيادة الى جانب عدم التناهي فيلزم
الا نقطاع ولما لم يكن لغلبة تنهاية الغير المرتبة اتساق نظام لم يكن التطبيق بحيث يظهر تقال
تلك الزيادة الى جهة الاخرى بما وان كان واضحا في نفسه فلا بأس بان نزيدك ايضا ما نقول
حاصل كلام من يجري بالبرهان في غير المرتبة يرجع الى ما قال اشم التجريد من ان وقوع كل واحد
من آحاد الناقصة بازااد الآحاد الكاملة في الصورة المفروضة ممكن ولعل يفرض ذلك لممكن
واقعا حتى يظهر ان خلف ولا يتكلم في ذلك لفرض الى ملاحظة آحاد مفصلة بل يكفي في فرض
وقوع ذلك لممكن ملاحظتها اجمالا هذا كلامه وان فرض لممكن واقعا فان استوعب الوقوع كالمبتدئ
فيلزم التساوي بين الكل والجزء وان لم يستوعب فزيادة الزايد يقدر الزيادة التي فرضت فيلزم
انقطاع المجتهدين ههنا وتبجي كلام آخر مؤيد لاثبات الجريان في غير المرتبة ولا يخفى على من تأمل
في كلام اشم في الرسالة وجد فساد هذا الكلام ولا شناعة ان نزيده ايضا حافاة خفي على بعض من
هو اهل الكياسة فنقول اننا نختار عدم الاستيعاب قوله فيلزم الا نقطاع قلنا غير مسلم تفصيله

هذا ما يمكن ان يقال في الكتاب واسد اعلم بالصواب قوله لي ههنا كلام ينفع به هذا الرفع الخ اى
 هذا مبنى على مقدمتين الاولى ان المجموعات موجودات والثانية ان ابعاضها اجزائها من المجموعات
 وكلتا المقدمتين محل نقاش اما الثانية فالكتاب يشير الى ما فيها الاولى منع عليه بعض المتأخرين
 من المحققين وقال ان وجود مجموع اى مجموع كان غير مسلم وانما القدر لمسلم وجود مجموع في ابعاضه
 حاجته فاستدلوا عليه من ان المجموع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجود فالمجموع موجود
 فقد يقال عليه اولاً بان دليلكم لو تم لزم من تحقق زيد وعمر وتحقيق اجسام غير تناهية والتالى اطل
 بيان الشرطية انه اذا تحقق ثلثة موجودات تحقق موجود رابع وهو المجموع واذا تحقق اربع موجودات
 تحقق موجود خامس وهكذا ولا شك ان المركب من الاجسام جسم البته ثبت انه اذا تحقق
 زيد وعمر وتحقيق اجسام غير تناهية واما بطلان التالى فلانه اذا تحقق اجسام غير تناهية لا ينعها
 هذا العالم وقديس مجموع زيد وعمر اقل من دار هفت ولا يستتقص بيانه بالمجموع الذى في اجزاء
 خاصة فان المركب من الهيولى والصورة مثلاً موجود ولا يلزم منه وجود مجموع رابع فان القائل
 منك وجود كل مجموع ليس فيه حاجة جزئية بل ما يفي دفع هذا المخطط ما اورد به بعض الفضلاء من ان
 المجموع الرابع اعتبارى محض لا اعتباراً بجزئيتين فان الموجود زيد وعمر وثالث وهو المجموع ولستنا قلنا
 ان له وجوداً سوى وجودى زيد وعمر بل قلنا ان المجموع هو وجود زيد وعمر وعلى انها معروضات لثمة
 فهذا مجموع له جزءان زيد وعمر والمجموع الذى اخذ من المجموع ومن زيد وعمر ولا خلاف في شتماله
 على تكرير الذاتى فان المجموع الاول مركب من زيد وعمر وانه جزء لهذا المجموع فيه ومن زيد وعمر زيد
 مرتين اخذ بالجزئية مرة من حيث انه جزء بالجزء ومرة من حيث انه جزء براسه فان قلت المعترض
 ناقض وينقض متوجه فان جميع اجزاء هذا المجموع موجود قلنا لانم ان جميع الاجزاء موجود فانه لا جزء
 له مرتين اللهم في اعتبار العقل ومطلوبنا ان المجموع الذى له اجزاء في الخارج فهو موجود وثانياً انه ان
 اراد جميع الاجزاء كل واحد فالصغرى ثم اذا المجموع ليس كل واحد منها وان اراد مجموع الاجزاء فى كل منها فالكبرى ممنوع بل يكاد يكون
 مصادرة اذ الكبرى عين النتيجة وان اراد كل واحد في احدها ومجموعهما في الآخر ففكر الاوسط ثم وقد عرفت ما فيه سابقاً فانه لا يرد
 في ان زيد وعمر اى صدق على مجموعهما اثنان في الخارج وان المجموع حامل للمجموع لا كل منهما وصدق
 الاحكام الخارجية بوجوب وجود الموضوع وقول المستدل ان المجموع عبارة انما يشبه ان يكون كماله

على المحدود ومثل هذا الحمل ان فرض انه غير نافع في البرهانيات فلا خفاء في نفعه في التبيينات كما يقال البيوت عمارة عن جميع جدران وسقف وهذه موجودة فالبيت موجود وقد بينوا في موضع ليس يشتمل على المصادرة فان قلت ان من لا يسلم وجود المجموع كيف يسلم وجود جميع الاجزاء فتسليمه بمنزلة تسليم المدعى وباعتبار هذا حكم بالمصادرة قلنا ان المدعى واضحة كما مر من التبيينات وهذا يمكن ان يقال وان كان بعيدا من العبارة انه في الصغرى يراد بجميع بعناه الظاهر وفي الكبرى كل واحد ذكر الادسطة فان يضم اليه ان كل شيء كل جزئ منه موجود فهو موجود فواقع كبرى في صورة في الواقع ليس بكبرى والكبرى محذوف يتساق الذهن اليه فصورة القياس ان هذا عبارة عن جميع الاجزاء وذلك كل جزئ منه موجود ينتج ان هذا كل جزئ منه موجود ويضم اليه كبرى مرة فتلك المقدمة ليست بكبرى بالنسبة الى هذه النتيجة وان قال ان هذه الكبرى مم قلنا البداية شاهدة بان غيا يكون كل جزئ منه موجودا لا ينتظر في الوجود الى شيء ويمكن ان ينبه عليه بان الفياض اذا افاض صورة فلا ينتظر الجسم في الوجود التامة وثالثا باننا لانم ان المجموع عين جميع الاجزاء بل المجموع هو الموجود والحاصل من نفس الاجزاء وتوضيحه ان الاجزاء مثلا عشرة موجودات معروضة بعشرة وحدات كل واحد منها بوجود واحد والمجموع موجود واحد معروض بوجود واحد والوجود الواحد لا يكون موجودا اكثر من وجود واحد فالمجموع الذي هو موجود بوجود واحد كيف يكون عشر موجودات معروضة بعشر وحدات والالكان للمجموع احد عشر وجودات ايضا عليه الجواب ليست على سبيل البدلية فلما يكون وحده مقدما على الكل يكون مع الاجزاء الباقية فلو كان عين الاجزاء لزم تقدم الشيء على نفسه قال المحققون ما يندفع به هذه المغلطة منهم من عنده علم الكتاب كتاب سر الصواب فليقل ما قاله هذا الراي في العلم انه فرق بين ان يلحظ الوحدة الغير المتكررة مرتين على ان يكون الغير المتكررة هي الملحوظة بالذات وبالقصد الاول ولكن مرتين وبين ان يلحظ الوحدة المتكررة مرة واحدة على ان يكون الوحدة المتكررة المثناة هي الملحوظة بالذات من اول القصد ففي اللحاظ الاول وحدتان مثلا غير متكررتين مقدمتان بالطبع وفي اللحاظ الثاني وحدة متكررة يعبر عنها بالمجموع الوحدات المتأخره في العدد ولك سبيل القول في الواحد والثنائي اي معروض الوحدة ومعروض الاثنائية فالاثنتان مجموع معروض الوحدتين بما هو مجموع المعروضين

لا معروض الوحدتين باق وجبه كان ولا يذهب عليك انه لا يرد ان المجموعات والاعداد امور
واقعية فكيف تختلف بالحقايق فان مراده مساوي للمخاطبين فالمتاخر هو الذي يصدق عليه انه
حاصل لهذا البحر والمقتومات لا يصدق عليها ذلك اذا تم هذا فنقول ليس عليك دفع هذا الكلام
فان الضرورة قاضية بان المجموع لا وجود له سوى وجودات الاجزاء وتماثلها عليه ان المادة اذا
فرقت من قبل الى صورة فقد زالت صورة وحدت اخرى وهي الكائنة فيحصل موجود آخر وهو
المجموع اما عند القوم فظاهر واما عند هذا القائل فلان في هذا المجموع صورة نوعية ولا شبهة لاحد في
ان انقياض ما وجد منه الاقاضة واحدة وهي اقاضة الصورة لا اقاضتان اقاضة الصورة
واقاضة المجموع واما قوله والا لكان ان لم يبن على ان الموجود الواحد ما هي وحدة سواء كانت الوحدة
حقيقية كالعقل الاول مثلاً واعتبارية كالبيت لا يكون له الوجود واحد وهو في معرض اختلاف
النظر ان الكثير لا يكون له وجود واحد والواحد الحقيقي يكون له وجود واحد حقيقي والواحد الاعتباري
يكون له وجود واحد اعتباري وان كان ذلك لوجود في نفسه كثيراً وتماثلها عليه ان الوجود اما
عين الماهية كما هو مذهب القائل الماهيات لما كانت متعددة كيف يكون لها وجود واحد وان كان
زايد عليها فهو امر متزاعى فلا بد ان يكون المتزاعى من متعددة متعدد او لو بالاضافة اللهم الا في الاخر
المحمولة واما قوله وايضا عليه الجزاء فنقول عليه الجزاء ليست على سبيل البدلية ولا على الاجتماع
بل بالمعنى الذي مر في كلام المحققين والتلخيص ان زيدا وعمر اذا وجدا فالمجموع منهما موجودا البته
لان كل جزء منه موجود ولا شك في ان شياً يكون جميع اجزائه موجودا يكون موجودا لانه انما
واو ليس ههنا وجود آخر للمجموع وجود هو وجودات الاجزاء وتعلم ان كلام هذا القائل بعد
قسط من القول واقع على هذا الوجه اذ قال شمس كما ينبغي عن قريب ان العدد اذا لم يكن فيه جزء
صوري فتركيبه من الوحدات بين التركيب من الاعداد ان الاثنين موجود ثالث مغاير لكل واحد
من الوحدتين فجزئية كل واحد من الوحدتين ليس عين جزئية الاثنين والالزام جزئية لنفسه لا في
عليك ان العدد اذا لم يكن له جزء صوري ليس له جزء صوري الا الوحدة ولا شبهة لاحد في انه
لا حاجته في بعضه الى بعض فيكون الاثنان كزيد وعمر اسمى مجموع منهما فلا يكون موجودا ثانياً فان قلت
ان الوحدة امر اعتباري قلنا نعم لكن هو منة الشيء بالنظر الى الخارج ولا فرق عند الخلق بين الامور

المتاخرين وبين الاعتبار في هذا الامر وكيف يصح لعقل ان زيدا وعمر ليس موجودا مع ان وجودهم
 يعني الاثنيتية امر واحد بالوحدة الحقيقية امر ثابت له بالنظر الى الخارج فان قلت لعله فارق بين
 العدد والمعدود قلنا الفارق مفقود وتعلم ان كلام اشم ان حررا الزاما على خصم القائل بعدم
 ترتيب الامور الغير المتناهية لم يتوجه على اشم هذا القيل والقال فان خصم قال بوجود مجموع اى
 مجموع كان اى سواء كان له صورة نوعية او لا كما نقله اشم في مسالك اثبات الواجب وبه نص الشيخ
 في طبيعات النجاة في المقالة الثانية وكفاك شاكها عدلا فمنع وجود المجموع في غير موضع وتعلم ايضا
 ان المنع الآخر مع المستند وان كان حيزا مستدلا بالاستدلال القائل بان المجموع عين الاجزاء
 لكن فيه تسليم لوجود المجموع ولو كان وجودا ثالثا فلم يستدل بان يقول ان كان موجودا بالوجود ثالثا
 فال المطلوب حاصل وان كان عين الاجزاء فاما يثبت المطلوب فتأمل فيه واما قال المحقق
 في نقد المحصل في بحث التشكيك الامام في المعروف القول بان مجموع اجزاء الماهية هو نفس الماهية
 ليس بصحيح لان الاجزاء مقدم على الكل والاشياء اليتى كل واحد منها مقدم على شئ متاخر عنها يمنع
 ان يكون نفسا متاخر ويجوز ان يعبر عن الاجتماع ماهية هي المتأخرة لا يدل على انه مجموع وجود
 ثالث بل يحتمل المعنى الذي مر في كلام المحققين بلا معونة حذف ومجاز فاعتبروا يا اولي الابصار
 وفيه شئ فان كلام الامام في الكسب والكسب لا يتحقق الا اذا وجد الملك متسبب في الذهن بالوجود
 الكاسب فالحال الذي هو جميع الاجزاء كاسب وبعد وجوده وجد المحدود فالحود واذن مغاير للمحدود
 في الوجود وليس موجودا عند وجوده فهو امر ثالث مغاير للاجزاء فلزم القول بالامر الثالث ولو كان
 المحدود عين احدنا التفاضل بالمعنى فالحال المحدود فالحصول المحدود فلم يكتسب من احد شئ فتأمل فانه
 ملحق عزيز قوله فالمجموعات الموجودة المجتمعة هناك ينتهي بعدة متناهية الى الاثنين لانها تنقضي
 شيئا فشيئا فاذا انتهت الى مجموع لا يكون بعده متناهية بمجموع يكون ذلك المجموع اثنان فيكون المجموع
 الاول متناهيا لانه ما كان زادا على الباقي الا بعد المتناهية والزائد على المتناهية لك متناه وهو
 ظاهر قوله وان شئت قلت اثنان والفرق بين الوجوديين ان الاول تسلسل في جانب علته وهذا
 تسلسل في جانب المعلول لان الاثنين معلول الواحد في هذا ايضا رد على خصم القائل بجواز
 التسلسل في المعلول وقد مر من الشارح في بيان التضائعات ان البرهان غير مختص بتسلسل دون

تسلسل ولكن كان الانسب عليه ان يبين اولاً ما اعتمد عليه في الخصم في هذا التحويز كما بين عذرهم في المتعاقبات
 وغير المرتبة قال من عنده علم الكتاب كتاب اسرار الصواب انما سلطان قضاء العقل بالبرهان على الانهائية
 بالاجتماع في سلسلة التصاعد ولعل مطلقاً لا في سلسلة التنازل والمعلول وآتقوا الفصيل ان
 في سلسلة الترتي على تقدير اللاتناهي ليس يوجد علة بتعيين في محاظ العقل انها لا محالة تكون بمنزلة
 اولاً ثم من تلقاء مدخل السلسلة المرتبة بأسرها في التفرز وان ذلك ميزان الحكم بالا حالة والامر
 في سلسلة التزامي على خلاف ذلك قلن قلت كيف يحكم على جملة البراهين انها على هذا السبيل والاف
 يستبين في برهان ايجثيات والتضايقات ان حكمها بحسب الذيل على سلسلتى التصاعد والتنازل
 سواء من غير رتبة قلت لك اما تحققت ان ميزان الحكم بالا حالة بحسب اى برهان قيم هو متجانس
 شرطى الترتيب والاجتماع في الوجود بالفعل من جهة الانهائية فمعاير الفرق ينصرح بتام العلية العلل
 والمعلولات المجتمعة في الوجود انما تكون مترتبة بحسب المرتبة العقلية بنفسها لذات بانهى باللات بحسب الوقوع
 في الخارج اذ ليس لها في حاق الاعيان الا العلية الصرفة فاذن نقول في صورة التصاعد يكون لعل المرتبة
 المتصاعدة الى الانهائية مجتمعة كمحصل بأسرها لا محالة في مرتبة الذات المعلولة الا نخره فيكون الترتيب
 والاجتماع ايضا جميعا في جهة لا نهاية لها وآما في صورة التنازل فالمعلولات المرتبة لا يكون مجتمعة في
 مرتبة ذات العلية ليس للمعلول لا يتحقق لما لوجود في مرتبة ذات العلة على خلاف الامر في العلية فانها
 واجبة الوجود في مرتبة ذات المعلولة فاذن في المعلولات المرتبة الى الانهائية يكون الانهائية في
 جهة التزامي والتنازل والترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اخرى خلاف تلك الجهة
 وهي جهة الترتي والتصاعد الى ههنا كلامه وليس يظهر اعنا ه فان الضرورة قاضية ببيان البرهان
 في اى ترتيب كان سواء كان من جهة التصاعد والتنازل وقد صرح هو في غير موضع بالاجتماع
 في الدهر كات وان المعلولات مع العلة في الدهر وبعده بالعلية او بالطبع انما هو في بعض
 ملاحظات العقل واذا كان المعلول مع العلة في الدهر والخارج والزمان ان كان من الزمان
 وفي الدهر علية ومعلوليه فيكون الترتيب في الدهر فيز يدعد واحد لهما على الاخرى الى الاخر ليس
 وجوب الوجود للعلة في مرتبة وجود المعلول باعتبار المعلولة المقتضية للترتب مستصحب للتاخر باعتبار
 آخر والترتيب باعتبار والاجتماع باعتبار آخر مع ان البرهان جار لك في جهة المعلول والترتيب

ثابت في الواقع الاجتماع ايضا لكن باعتبار امر آخر ولكن صفتا الترتيب الاجتماع ثابتمان لا اتحادا سلسليته
وهذا يكفي وليعلم ان هذا المحقق يفهم البرهان في المتعاقبات الماضية باعتبار وجوداتها بهرته مع انه
لا ترتب باعتبار الدهر بل باعتبار الوجودات الزمانية ويدل عليه ما اعتذر به في لزوم انقطاع الابد
الا باعتبار الدهر فان المتعاقبات الاستقبالية مجتمعة في الدهر فيثبت صفتا الترتيب والاجتماع من ان
في الدهر لا ترتب بل ليس فيه الا الاجتماع المحض وهذا بعينه وارد في المتعاقبات الماضية مع ان البرهان
جاري عنده فيها وبرهان كيمشيات ليس الا البرهان العرشى الذي ولا بأس بان يفيد وقال والآن ان
النضابطان الحكم المستوعب لشمولي لكل واحد اذ اصح على جميع تقادير الوجود لكل واحد من الاتحاد
مطلقا سواء كان منفردا عن غيره او ملحوظا مع الاجتماع كان ينسحب ذيله على المجموع اعطى ايضا من غير
استرادان يخص بكل واحد واحد بشرط الانفراد كان الحكم اجمالية غير حكم الاتحاد وقال في تقرير البرهان
ان كانت اعداد موجودة او حركات او اذن من مرتبة فالعقل ليصرح بحكم بانها اذا كان ما بين عدد ما في عدد
كان وما بين واحد اخر اى واحد كان لا يتناهى فقد انحصر عديم النهاية ههنا وان كان ذلك اى ما بين
عددين ككسرتنا هيا فالكل ايضا تناه ولا يتوهم انه قياس لكل المجموع على الافرادى مع انها مستفارقان
تارة بل انه حكم اجمالى على المرتبات على الاستغراق اعمومى بحيث يستوعب اجمالية كما تيسر ما بين
نقطة اى نقطة اخرى دون الذراع وهذا غير فارق بين المعلومات والعلل ليس حكم بجملة البرهان
في الاجسام مع الاجتماع فيها بحسب الوضع والترتيب باعتباره وبجريان انما هو باعتبار الاجتماع في الدهر
والترتيب الوضعى فيه وبهذا العلل والمعلومات مجتمعة في الدهر والعليات والمعلومات ثابتة في الدهر ايضا
ومجتمعة فيه ايضا واما عدم التحقق في مرتبة العلة فيغير مضر ولذلك اذا فرضنا اجساما غير متناهية بحسب العلة
او اجمالى الفردة كذلك كما ينسب الى النظام فيبطل بضده البرهان وان كان مذهبه يبطل بوجه آخر
ايضا وليس واحد مستويا في مرتبة الاخر فاية الامرانها مجتمعة في الخارج وفي الدهر وفي الزمان ان كانت
زمانيات والترتب الوضعى في الدهر وفي الزمان وان قيل باعتبار الخارج فبحسبه ايضا فلا بد من ان
يجرى البرهان بهذه الاعتبارات فكذلك العلل والمعلومات قائل فان كلمات هذا المراسخ غوامض
ولعل السديد يحدث بعد ذلك امرا قوله فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد انما هذا سؤال
على ظاهر قوله لا بد من تحقق الواحد انما فان الاثنين عددا وسؤال على كون الكلام في العدد والمعدود

على ظن السائل ان العدد والمعدود سواسيان في التركيب فيجب ان لا يتسلم التساوي وثانيا
 بالفرقة وعلى التقدير الاول يجب بان العدد مؤلف من الاعداد ولا وثانيا بان كلامك في غير
 موضع فان كلامنا في المعدود وحاصل معتد اسطوان العدد مثلا العشرة ان كان مركبا من الاعداد
 للنج من ان يتركب من كل عدد تحت اوس بعض دون آخر وعلى الاول اما بان يكون مؤلفا من عدد
 اثنين وثمانية مثلا ويكون يتم العشرة بهما ولا ينتظر الى امر آخر يحصل ثم يكون مؤلفا من آخرين مثلا
 يكون كسل ماهية ايضا بهما وهكذا بان يتألف من جميع الاعداد التي تحت حتى لا يتم ماهية من اثنين
 والربعة وستة واثنين وثمانية وثلاثة وسبعة وهكذا على الاول يستلزم تعدد ماهية شئ واحد والثاني
 في تصحيح تكرار الاجزاء فان الاثنين مثلا جزو الستة وجزو السبعة مع الثانية وقس على هذا وهذا بطل
 والشق الثاني من اول الترويد يستلزم الترجيح بلا مرجح ولم يتعرض الشق الثاني من الترويد
 الثاني لانه يعلم بانه في نظر اوله حال استلزام التعدد الى احالة فانه قال لو لم يتعد ولا استلزام التكرار
 ولم يورد البيان لانه كثيرا ما يترك بيان المقدمات في مقام الاجمال وسيجيء كلام آخر لاحاجة فيها الى
 هذا التقدير وهما وجه من اشبهته الاولى المنع على لزوم الترجيح من غير مرجح فان تألف شئ من شئ
 لا يفتقر الى ترجيح مرجح وهل هذا الا كما يقال ان الجسم لم تألف من هيولى وصورة وما باله ما تألف من
 العقل وغيره وهذا كما ترى فكذا ما نحن فيه وهذه شبهة اقوى الثانية المنع على لزوم تعدد الماهية كما
 في القرا باغية اقول لا يخفى انه لا يلزم من تركيب العدد ما تحت من الاعداد تعدد ماهية ذلك عدد غاية
 ان يكون ذلك عدد مركبا من امور متخالفة الحقيقية وتفصيله في الحاشية الثالثة بعد تسليم لزوم التعدد
 المنع على بطلانه كما في تلك الحاشية بعد قسط من القول على ان ابطال تعدد الماهية المركبة من
 اجزاء شاملة على اجزاء اخرى على التبادل بان يكون كل جزء من كل شأنا بجزء من الاجزاء وجزء
 آخر مشتركا بجزء آخر محل تأمل الرابعة المنع على المنفصلة باستثناء تجويز تركيبه بالقدر المشترك بين الاعداد
 التي تحت الخامسة المعارضة تقريرها ان العدد ليس بمؤلف من الوحدات فان تقوسه منها ليس باولى
 من تقوسه من الاعداد فيلزم الترجيح من غير مرجح وهذه كلها ضعيفة الا الاولى فان لها قوة من وجه
 اما المنع الثاني فمنه في با حرقنا ويندفع ايضا بما سيحكي في دفع الاول واما الثالث فمكابرة صريحة فان
 تعدد ماهية شئ واحد بطل بدهية كما يلوح من التحرير الذي مر واما الرابع فلان القدر المشترك لا يوجد

الا للوحدات فتوزع يستلزم المدعى واما الخامسة فلان تقوم العدد من الوحدات تراجع باعتبار ان
 لا دم على كل حال بهذا قال شارح التوحيد وقال الشئ في تيممه فلا يمكن توهم انفكاكه بخلاف الاعداد فانها
 يمكن انفكاكها ولا يكون ثابتا قرح يرجع الى الوجه الثاني وان لم يتم ذلك وقرى بان اللازم على كل
 حال يرجع الوحدات في كونها جزءا لبعضها اولى بالجزئية وان جزئية غير مرجح لم يتم لان رجحان
 صدق المفهوم على بعض الافراد لا يمنع صدقه على غيره كما في صورة التشكيك والوجه الثاني ان تصوير
 كل عدد مع الغفلة عما عداه من الاعداد يمكن لنا فان العشرة مثلا اذا تصورت وحدتها من غير
 شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة فلا يكون على من الاعداد مغلما
 في حقيقتها وانظرا ههنا كلا الوجهين مستقل لا يرجح احدهما الى الآخر ولا ضرورة لنا على ذلك التيمم فان حاصل
 الجواب الاول ان تقوم العدد من الوحدات اما ضروري فان العدد مؤلف من الوحدات فان ما
 لا يمكن اليه العدد اثنان وثلاثة فالثاني مؤلف من الاثنين ووحدة والاثنان من وحدتين وجزءا اخر
 جزا فالتراجع في تقوم الاعداد من الاعداد ان كان فهو امر زائد بل ينبغي ان تقوم الاعداد من الوحدات
 امر واقع البتة ومع هذا بل هي مستقومة بالاعداد ايضا ام لا فلا توجه للمعارضة وحاصل الثاني ان
 البداية شاهدة بان الوحدات كافية في تحصيل العدد فهي راجحة فالأيراد ان معان على مقدمة المعارض
 ان تقوم الاعداد بالوحدات ترجيح من غير مرجح ومختلفان بالاستناد ومثل هذا غير عزيز واما المنع
 الاول فنفى ان العدد ان فرض تقوم بالعدد فالضرورة شاهدة بان ثمانية واثنين باهما كافيان
 في التحصيل وكذا الستة والاربعة وكذا غيرها فاذا نظر الى ماهية العدد فهي لم يحتاج الى تحصيله بعد وان
 تحتاج فالكل سواء قال قول بان التقدم من بعض دون آخر ترجيح من غير مرجح بل ينبغي ان شأنا نسبتها
 الى شئ آخر على السواء باعتبار خروج والدخول يكون بعضها ذاتيا والآخر عرضيا وبهذا ينفع الثاني
 ايضا فانه اذا استوى نسب الاعداد فلزوم تعدد الماهية تعدد واضح فاما اذا نظرنا الى ثمانية واثنين
 وقطعنا النظر عما سواهما وجدناهما محصلين للعشر من غير ان ينتظر الى امر آخر وبهذه المقدمات لا يكفي
 لمن يجب المنوع وكان من المنوع وههنا موازنة يشبه المواظفات اللفظية وهي ان هذه المقدمات
 ان كانت واضحة فلا يحتاج الى اقامة البرهان على نفى تقوم العدد من العدد فان هذه قريبة من
 الدعوى والامر بعد الوضوح يبين قوله قلت هذا الكلام انما يتشبه اذا كان لكل عدد صورة نوعية

هذا دعوى من غير برهان عليها ولا تعويل على ما قال بعض الفضلاء ان هذا من الاستدلال فان المجموع
 اعني العدد امر اخر وكل واحد من الوحدات امر اخر ومثله سلم الشئ في رسالته اثبات الواجب في الحساب
 الاول وجزئية كل واحد من المجموع لا يستلزم جزئية المجموع ليس الوحدة مادة بكل عدد فالوحدة مادة
 مشتركة بين الاعداد والعدد ليس بامر مشترك بين الاعداد ولكن لا يستلزم مادة الوحدة مادة
 العدد فلهذا يجوز ان لا يستلزم جزئية الوحدة جزء العدد وما يمكن ان يثبت عليه ان شئاً اذا فرض ان له ثلثة
 اجزاء كالبيت مثلاً من اجدر ان وهو دلسفت فيلزم ان يكون له اجزاء اكبر من ثلثة وهكذا الحال
 فيما له صورة نوعيته كاجسام المؤلف من مادة وصورة جسمية وصورة نوعيته فله ثلثة اجزاء فيلزم ان يكون
 اكثر من ذلك لعدد اجزاء بالجملة احكام معروض الكل لمجموع مغايرة لاحكام الكل لا فرادى وآية
 اشار من هو محيط العلم كسليم ان العدد على تقدير عدم اشتغاله على اجزاء الصوري هي الوحدات من حيث
 انها معروضات لبيان اجتماعية لا الوحدات المحض ضرورة ان العدد حقيقة محصلة وشئ مركب
 فالوحدات بدون تلك الحيثية ليست تلك ودخلها في العدد لا يستلزم دخولها من تلك الحيثية وليس
 يريد ان حيثية عروض الهيئة الاجتماعية داخلية في العدد بل اراد ان الكثير بما يؤخذ كثير المحض وهو الوحدات
 المحضة وربما يؤخذ معروضا لتلك الهيئة فالعروض والهيئة كلاهما خارجان ولذلك تقادرت الاحكام
 الخارجية وليس في العروض هيئة اجتماعية من حيث الجزئية وشمل هذا الاختلاف ما قالوا في الماهية
 الماخوذة بشرط شئ وبلا شرط شئ من ان الشرطين خارجان انما هما في البيان المحض وفيكسب ذكر
 ما قد نقلنا من عنده علم الكتاب كتاب اسرار الصواب فيما مر في وجود المجموع فتح لا يصير عليك دفع
 ما يورد ان حيثية العروض ان دخلت لزوم اعتبار اجزاء الصوري وان خرجت عنه يكون الوحدات المحض
 وهذا تبين ان المنع الوارد على جزئية معروض الاثنين للثلاثة لا يقع له في كلام الشئ وفي القرافية
 سنج على وجهه ان العدد يجب ان يكون له جزئ صوري لان الوحدة من مقولة الكيف وليس من
 مقولة الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو كان العدد محض الوحدات يصدق
 عليه الوحدة فلم يصدق عليه الكلي لفصل الذي هو العدد فان التقابل بينهما وان لم يكن بالذات فلا اقل
 من ان يكون بالعرض واحال بيان المقدمة القابلة ان الكلي كما يصدق على على الحاشية القديمة وقيل
 نظر فان الكثير ما هو كثير ليس هو العدد بل الكثير من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية فالمقدرات للنتيجة

المورد
 في
 الموضع
 في
 الموضع
 في
 الموضع

المطلوب وايضا لا كفاية فيما اذا تركب لعدد من اجزاء الصوري فان ذلك يجوز لا يكون جوهرا لا متصلا
تقوم العرض من اجزائه فلا بد ان يكون عرضا وذلك العرض لا يجوز ان يكون سوى الكيف فانه لا احتمال
لكمية لانه اما متصل وهو ظاهر البطلان او منفصل فيكون المعدود عبارة من الوحدات وابعدها اتفاقا
بها قيام احوال بالحل ونقل الكلام الى هذا العدد فلا بد من وحدات وكما منفصل آخر فان الاعداد كلها
متساوية الاقدام في الاجزاء على ان ذلك الكم المنفصل لا يكون الا ذلك العدد لا اقل منه ولا ازيد
عليه كالعشرة مثلا فهو عشرة وحدات وعدد عارض لها وما هو الا عشرة وهذا بطر براهته فهو كيف فهنا
اسرى كيفيات وهي الوحدات واجزاء الصوري والكيف الكل كما يصدق على واحد من
افراده يصدق على كثير من اشاده فيصدق على الجميع كيف فلا يكون كما فان قلت ذلك
اجزاء يجوز ان لا يكون كيفا كما ان الوحدات ليست كيفا عند بعض قلنا سلمنا فلا قل من ان يكون
لا كما فيكون الوحدات من افراد اللاكم وذلك اجزاء ايضا ونتج الكلام اذا عرفت هذا فلا يبعد ان يستفيض
كلامه بكثير من الصور قائل وقد يورد المنع على المقدمة القائلة كل كلي اجزاء فان كل جزء لزيد يصدق عليه
انه جزء له ولا يصدق على جميع الاجزاء انه جزء لزيد وليست شعري ما اذا يقبل في الواحد الحقيقي الذي
لا عدد فيه بحسب الاجزاء ولا بحسب الصفات والاعتبارات فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه
الواحد بذلك المعنى وكيفية ما لا يخفى فان زيدا انسان ولا شبهة في زيد وعمره ايضا انسان غاية الامر
انها انسانان فان الطبيعة بما هي ليست بواحدة ولا كثيرة فزيد وعمره بكر لا شبهة في انهم اناس واليه
اشارت الحاشية القدرية قالت بالمعنى الذي قلنا ثم اردت بهذه العبارة الا انه يصدق على الواحد
منهم مع قيد الوحدة وعلى جميعهم مع قيد الكثرة اعني يصدق على الواحد انسان واحد فعلى هذا انفع المنع
مع المستند فالاجزاء الكثيرة اجزاء والافراد الكثيرة من الواحد الحقيقي واحدون فالكثير يصدق عليه
لكن مع الكثرة هذا لو قرر كلامه تحقيقا وان كان متين على مقدمات مسلمة عندهم فلا كلام عليه قتال فيه
وتبين ان يقال بان الجنس متحد مع المادة الخارجية وان كل ما له جنس له فصل ولا يحصل ماهية نوعية
بجنس فقط والوحدات شرح اجزاء ماوية فلو لم يكن للعدد جزء صوري فيلزم تحقق الجنس بلا فصل وهذا
نفي على امرين الاول ان الجنس له اتحاد مع المسادة والثاني ان العدد ماهية محصلة لمجرد
حقيقته فانه لو كان ماهية اعتبارية لم يمتنع فانه ينتقص بالعكس وامثاله فانه لا جزء له سوى المادة وقد ينكر

العدد الواحد
الاجزائي

الاستدلال بما مر من الشارح التجريد على ان العدد محض الوحدات وتخصيصه انه مراد افان تصور الوحدات
 من غير شعور الى آخر فقد تصور كنه العدد وهذا ان تم دل صريحا على ان العدد هي الوحدات ولا يخفى ان هذا
 الاستدلال بشكل استصحاب من المورد فان عروض العدد بشئ في الخارج على تقدير نفى الجزاء الصوري
 يحتاج الى المحل فان المجموع الذي لا حاجة بين اجزائه لا تحقق له وانما التحقق واحد واحد والوحدات لا حاجة
 بين واحد منها الى آخر فان قلت لا يبعد ان يفرق بين الاعتباري والحقيقي قلنا لا فارق عند العقل
 الصحيح فان زيدا وعمرا وكبرا ليسوا بحيث ثبت لهم امر هو ثلثة اى مجموع وحدات في الخارج كما انهم ليسوا
 بموجودين بل انما الموجود واحد واحد ولا تحقق للمجموع قوله وحينئذ يكون كل مرتبة اى كيف يكون صحيح
 ان العدد عبارة عن محض لوحدات وهي امور متوافقة والضرورة ايضا قضت بان لا يحصل من امر
 متوافقة امور متخالفة فان قلت ان العدد امر اعتباري وفيه يجوز ان يكون المتخالف متحققا قلنا بعد
 التسليم ادخال العدد في مقولة اخرى وهي الكم يكون مجازا فانه لا يكون اجتماع امورها من مقولة او
 ليست من مقولة مستلزما لدخول الجميع في الاخرى الا بالجداد ايضا ولا دليل على ذلك يعتمد عليه وما قالوا
 من تخالف الاحكام من الاصمية والمنطقية مثلا غير تام بجواز استناد الاحكام الى الخصوصيات التي
 للاعداد التي ليست بينها تخالف نوعي وايضا يستبعد العقل بان تحصل من امور متخالفة بدون
 ان يكون صورة نوعية فيها والعقل غير فارق بين الكم المنفصل وغيره فتأمل فان هذه مقدمات
 بلاينات عليها ان اوجبت في معرض المنوع فالكل فاسد والا فيبطل تلك الدعوى قوله ثم عدم تركيب عدد
 من الوحدات انه لم يظهر انه ما انفارق فان الدليل الثاني في العددان الجزئية الجميع من المعدود
 فان الجميع الماخوذ التعدد من عشر موجودات موجود فهو متألف من جميع المجموعات فيلزم التقاد
 او متألف من بعضها فلزم الترجيع من غير مرجح فان قلت عندنا اسم هذا الدليل غير تام ولذلك لم
 تركيب عدد من العدد فجزان الدليل غير نافع قلنا مع قطع النظر عن جريان الدليل للعقل غير فارق
 بين العدد والمعدود اللهم الا ان يفرق بان العدد ماهية محصلة والمعدود ماهية اعتبارية وفيه ما فيه
 ثم انه لو وجب قوله فان قلت على المنع فالا ستناد كما هو منطوق بقوله وهو لم لا ينفع هذا الكلام كثير
 نفع وقوله فاما نعلم بانه غير بين ولا بسين فان لنا فارقا قد مر في وجود الجميع وقوله فان مجموع
 زيد وعمرا انما ظاهره منسرح فان عدم خروج هذا المجموع عن الجميع الثاني غير ظاهر بل هو خارج كما هو لفظ

كما يشهد به العدد بل النظام ان العدد والمعدود يستندان بالذات متغايران بالاعتبار فان عشرة محمول
 بالمواطاة على اناس وليس الوحدات محمولة على تلك الاناس فهم باعتبار ذواتهم اناس وباعتبار انهم
 عرض لهم عشرة وعدهم كركب العدد مستلزم لعدم تركيب المعدود وهذه المقدمات ان كانت
 غير مطابقة لاصولهم ولكن يقبلها الذكي وليعلم ان جريان البرهان غير موقوف على اثبات الجريئة فان
 قد مر من اثبات الوجه الثالث من اجوبة دليل الفلاسفة على حدوث العالم اشارة الى ان الترتيب
 مطلقا كما في اجزاء البرهان ولا ريب في ان المجموعات لوازم وملزومات فهنا سلسلتان سلسلة
 لوازم وسلسلة الملزوم فيجري البراهين قال من عنده علم الكتاب كتابا لسر الصواب ان كل عدد
 فان حقيقة الوحدات التي يبلغها ذلك العدد بشرط انتفاء وحدة اخرى وانما يتنوع العدد بالوحدات
 المتحققة بالاسر مقيدة فاذا لم يكن عددا الاثنين من اللوازم ايضا للعدد الثلاثة كما هو ليس من المقومات
 وكما معروضات الاثنين بالقياس الى معروضات الثلاثة مثلا قال في الطريقة بعض ان يقيمن من
 فلاسفة الاسلام ولا يرتاب ان هذا البيان غير مانع عن اجزاء البراهين ولا يقدر في الاجزاء بحسب
 الواقع فان المعروض من حيث انه مقيد ليس بلازم لكن ذاته من حيث هي معروضة للاجتماع لازم بالاشبه
 فهذا الكلام ان مرام احدهم دفع كلامنا وهو اجزاء البراهين باعتبار اللزوم فهو غير نافع قوله وعلى ذلك
 يستثنى ما اختاره بعض المحققين انه وهو نصير الدين محمد الطوسي في شرح الاشارات وتقصيده ان الواحد
 لا يصدر عنه الا واحد بطل هذا النظم للعالم فان الواجب واحد فعوله كك وكذا معلوله وهكذا فيكون
 ان يكون في العالم سلسلة واحدة فقط فنحول التفحص بابدالكثرة الاعتبارية في المعلوم الاول باعتبار
 الامكان عن ذاته والوجوب من علته ومثل هذا في المعلوم الثاني والثالث وهذا مما لا يصفون عن
 شبهة وشك فليطلب من يبحث امتناع صدور الكثير عن الواحد فادور ذلك المحقق موافقا لخاصة
 الاشراف كلاما به لا يلزم وجود سلسلة واحدة فقال في النظم السابع اذا فرضنا سبدا اول وليكن آ
 وصدور عنه واحد وليكن ب وهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط شيء
 وليكن ج وعن ب وحدة شيء وليكن د فيكون في ثانيا المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الآخر
 وان ج و د ان يصدر عن ب بتوسط شيء كان في ثانيا المراتب ثمة اخطا ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط شيء
 كوحدة ثانيا بتوسط ج ثمة ثالثا بتوسط ب وبتوسط د وبتوسط آ بتوسط ج وبتوسط د وبتوسط آ بتوسط ج وبتوسط د

وتوسط ج و مخاتامع وعن ج وحده ما شروع عن آ وحده عادي شروع عن ج و ثانيا في عشر يكون
 هذا كله في ثالثة المراتب هذا الكلام المحقق نقوله وعلى ذلك اما اشارة الى وجود المجموع كما يشير اللفظ
 ذلك لتي للبعيد وتقرّب اليه او عينه ما قيل اشارة الى مغايرة المجموع للمجموع فان مراده بالمغايرة ^{بالمغايرة} ^{بالمغايرة}
 الخارجية اى بحسب الوجود كما ذهب اليه اشم فلا يرد عليه ما يقال عليه على هذا ليس بقوله وعلى ذلك
 زيادة نفع اذا المغايرة بين المجموع الا قلم الاكثر منه غير محتاج الى مثل هذا التأييد ووجه عدم الورد وظاهر
 لكن يرد عليه ان دعوى الابتناء غير مسلمة فانه ما قال الا بصدر شئ عن مجموع آ ب ج وهذا لا يدل
 على ان للمجموع وجودا كما قال اليه بعض المتأخرين ^{لله بطون} من المحققين فان صدر شئ عن المجموع فكيف بان
 الفاعل آ و ب ج شرطان لحدوثه ان كان مطلوبه ان الابتناء بضم مقدمة ثبت سابقا في وجود المجموع
 فكل كلام وقع في الصدور المبني على شرطية شئ موجود مبني عليه وآية لا خفاء في بعد هذا التوجيه
 او اشارة الى جزئية المجموع للمجموع فهو ايضا غير مسلم فانه لا اخرو ولا عين للجزئية وتو قال قائل بصدر
 شئ عن مجموع آ ب ج بضم مقدمة ان مجموع عدم خروجه ظاهرا كما يلوح من كلام اشم سابقا فاعلم
 ان مجموع آ ب ج لا بد ان يكون موجودا لكون الكلام في الصادرة الموقودة وهذا مشتمل على وجودات
 واذا وجد فلا بد ان يكون جزء لعدم خروجه ضرورة ليصح ان صحت المقدمات وتتم الامران كلام المحقق
 غير مبني على الجزئية وعلى المغايرة وعلى الوجود فان ابتناء ليس لا على ان لا اتحاد وجودات ولا اتحاد
 جزئية وواحد منها فاعلم واخر شرط ومثل هذا القول كثير من التافين لوجود المجموع وجزئية فنعلم ما في
 القرباغية من عدم ظهور وجه الابتناء على الجزئية واما هو ما بعد هذا القول بل لم يظهر ما قلناه هنا ان لا
 مع الثلثة موجودة مثلا ففيه خفاء فان مجموع الثلثة مجموع فمعه اثنان ايضا موجود فانه لا فرق بين
 مجموع ومجموع وان لم يكن موجودا لاثنتان والثلثة سببان والظاهر من كلامها ان الكلام على الـ
 خاصة قوله وعلى هذا يتبين البرهان المشهور آه الابتناء على الوجودية ^{بعدم} ظاهرا فان مجموع الممكنات
 لو لم يكن موجودا فلا يطلب له علة غاية الامر يكون الوجود علة ولها علل متسلسلة فان ابطال التسلسل
 فيفوت غير ضخم وهو اقامة البرهان يصفوا عن سؤنة ابطال التسلسل والدور واما الجزئية فلك
 يظهر ابتناءه عليها ليس حاصل البرهان ان الجملة لا بد لها من علة وهي لا يجوز ان يكون جزءا فيكون
 خارجا وهو الواجب والمجموعات لو لم يكن اجزاء وهي ممكنة كيف يسح ان الخارج واجب ^{بعدم} ^{بعدم}

الشيخ يقيم لهذا البرهان مع ان جزئية العدد والعدد ينكر او قد عرفت ان العدد والمعدود شيان في
 هذا الحكم فلهذا من العجيب قوله ولا قدح في هذا الدليل اى لا قدح صحيحا فانه ربما يقترح بالتزام علة الجملة
 نفسها وله دفع في موضعه وهذا القبح بلا دفع فان المجموع ليس له وجود سوى وجودات الاجزاء فكيف
 ان يكون معلولا لآب وبسبب روح له الى غير النهاية فاما المجموع من آالى لانهية معلول للمجموع سب
 الى غير النهاية ويقوم من كلام المتأخرين المحققين ان القبح بوجهين الاول القبح في امتناع علية الجملة
 والثاني منع احتياج الجملة الى علة وهذا مبني على ان المجموع موجود بوجود ملحدة واما لو كان وجودا بجملة
 هو وجودات الاجزاء فيكون موجودا بلا شبهة فيحتاج الى علة فاما القبح الا القبح الواحد فما قبل حصره
 القبح قوله فعلم ان المتعدد والاقول انه تفريع على تمام الكلام من وسيله ههنا كلام الى ههنا ان كان قوله
 وعلى ذلك تبينى انه اشارة الى الوجود وان كان اشارة الى الجزء فتفريعه على قوله وعلى ذلك تبينى صحيح
 بلامرته قوله وما يتوهم آه وقدم الكلام على وجه التفصيل فتذكر ان قلت قد قرستم فساد هذا التوهم فاعلم
 الايراد ههنا قلت مقصوده دفع ليراد على دليل اثبات الواجب ولذلك انفصل تفصيلا وان شئت
 قلت انه توهم على القول السابق لكن ايراده ههنا لان قوله وعلى ذلك وقوله الآخر وعلى هذا تبينى وقعا
 في البين للتأييد فهذا التوهم مربوط بالدليل بهذا التأييد وبجملة فالامر سهل قوله فان قلت انه لما
 اشترط الترتيب في صحة جريان البرهان وقد اثبت ان الترتيب ثابت في جملة غير المتناهى فاعلم
 ان معلومات الله تعالى يلزم ان تكون متناهية على هذا التقدير لجريان البرهان تلخيصه ان الامور معلومة
 غير متناهية وعلوه تعالى تعلق بكل منها فالعلوم غير متناهية بفعل وقد ابطله البرهان فالمراد من معلومات
 الاشياء من حيث انه تعلق العلم بها لا ذواتها وآجاب تسليمنا بها من حيث انه تعلق العلم بها فان
 علم الواجب بسيط واحد انه نقوله ولذلك ذهب الفلاسفة الى تفريع على كون علم الواجب تعالى لمر
 واحدا بسيطا متعلقا بالتكثير حاصلا ان كون العلم واحدا والمعلوم متعدد الماك ان ستحقا عندهم فيكون
 اجمالا فان الاجمال قد يكون بهذا الوجه وقد يكون بحصول متعدد بصورة واحدة بحيث يكون ذلك
 الحصول سببا للحصول المتعدد وبصور متعددة وهذا علم بالقوة للامور المتعددة ويمكن ان يكون هذا التوهم
 مثل ان يقال انه يدعى حيوان ناطق فهو انسان وقوله وذهب بعضهم الى ان ما يعطوف على قوله فذهب الفلاسفة
 فيكون داخل في المفرع باعتبار ان العلم الاجمالي ليس علما بالفعل عند الجليل من النظر او باعتبار ان العلم

الواحد لا يتعلق بمتعدد اولم يكن علوما متكثرة في غير عالم وظهره او ام فاسدة فان العلم عبارة عن الانكشاف
 وهذا يمكن ان يكون بظهور المعلوم نفسه عند العالم ويكون ذات العالم مبداء للانكشاف وهذا هو الوجه
 العلمية وان ساء هذا الوقت فنفسه انشاء الله تعالى واما معطوف على قوله ولذلك ذهب اهل الفقه
 اه فيكون ذكره في البين استطراد فان قلت هذا الجواب انما يتشبه على مذهب القدر انما في العلم حصول
 واما على مذهب العلم الاول واشياء القائلين بالنطباع صور المعلومات في ذات تعالى كما فينا كما نقل
 عنه وعن الشيخين ابي علي وابي نصر وان كان عبارة في الشفاء نافية للارتسام لكن الاشارات
 راحية عليه فلا قلت لما كان التحقيق ذلك دخله في الجواب والا فلا مدار عليه فانه على تقدير الانطباع
 لم يثبت قولهم بالنطباع كل المعلومات بصور متعددة بخلاف المعلومات هذا اجل والذي من مذهب
 ان الكليات معلومة بحصول نفسها واخرى لماات المادية معلومة على وجه الكلية وعبرة النجاة نص
 في ان الجزئيات معلومة باسبابها بحيث ينحصر في شخص لما كان العلم بحصول الصورة لزم حصول صوقي
 بازا كل معلوم فقد لزم الصور الغير المتناهية البتة فان الكليات ان جاز منع عدم تناسلها فلا يجوز
 منع عدم تناسل الجزئيات وصورها المنحصرة في اشخاصها فيلزم عليهم جريان البراهين فيها فيلزم تناسلها
 ويلزم عدم معلومية بعض الاشياء لانها غير متناهية بمعنى لا تقف ثم لا حاجة في اثبات الترتيب
 الى ما ذكره اشم لمحقق لان الشيخ صرح بان الصور معلومة بتوسط بعض لبعض فلا يلزم صدور الكثير عن
 الواحد فتعرض اشم لمحقق لهذا المذهب اشارة الى ان ايراد جريان البراهين لتسلسل في الصور العلمية
 لازمة على قائلها فافهم فانه لمحق غريب قوله فان قلت ان هذا الاعتراض على عدم الاشتراط المذكور
 بنفس المعلومات فانها غير متناهية بلا شبهة واجاب بانه لا يرد علينا فانا قالون بتناهي الاحوال
 في جهة المضى واما الاحوال الاستقبالية فهو لا تقضية فما وجد منها فهو تناسل جريان البرهان اما ان يكون
 باعتبار وجودها على فقد عرفت عالم الوجود اسخارجي وهو بمعنى لا تقف الى حد فلا يرد وقيل نظر
 فان علم الواجب ليس بزمانى كعلمنا فانا نعلم زيدا بانه سيوجد او وجد الآن اذ امس ولا مضى ولا استقبا
 ولا احوال عند الواجب تعالى كما هو التحقيق وتنظيره مركز الدائرة ونقطة من نقاط القطر غير المركز
 فان كل نقطة فرض على المحيط فهي متفاوتة النسبة بمسبلا لقرب والبعد بالنسبة الى تلك النقطة
 وليس كذلك بالنسبة الى المركز فكذا المعلومات الواجبة بالنسبة اليها بعضها متوقع الوجود وبعضها مدعى

في بلد الوجود وليس لك بالنسبة اليه تعالى كما هو التحقيق في مختار الشق الثاني وعدم الوقوف غير مقصود بل كلها عنده سواسية وتبنى هذا الاعتراض على ان الزمان مع الكائنات المتخصصة باوقاتها موجود في الدهر والواقع فيحسب كمين ان يكون علمه محيطا بالزمان مع ما فيه من الكائنات المتخصصة باوقاتها كما هي عليه والمتكلمون لا يقولون بوجود الزمان على هذا الوجه ولا يقولون بالدهر كما هو مزعم الفلاس بل الزمان عندهم امر موهوم ظرفية على سبيل التوهم وكلما يوجد في حاق الواقع وكلما يعدم يعدم عن حاق الواقع فالقبليات والبعديات عندهم بحسب الوجود والواقع كما قد عرفت سابقا فالبارى الفعال كان موجودا في الواقع مع عدم الاحداث وكان قبلها ثم اذا وجد بعضها صار معها في الواقع وبقي مقدما على ما لم يوجد ثم اذا انعدم هذه الاحداث صار بعده ويتوهم من هذه القبليات والبعديات استداد زمني فاصل بين الاحداث والواقع الذي فيه حدوث الاحداث كانه امر مستمر كما مر والبارى تعالى يعلم في الازل كما يوجد فيعلم انه يوجد في الواقع بحيث يتوهم قبل وجوده مدة كذا ثم ينعدم عن الواقع بحيث يتوهم بين العدمين مدة كذا يبقى ويستمر فيه وجوده والعلم بها ثابت له تعالى من الازل فان اخذت هذه الاشياء ويقال انها غير متناهية بحري في البرهان فان اخذت بما هي معلومة فلا وجود لها انسا الانكشاف لا غير وان اخذت باعتبار وجوداتها في الواقع فهي متناهية لكن غير واقفة الى حد فيستجمل البرهان بتحقيقه فلا اعتراض على المتكلمين نعم يرد على الفلاسفة الدائمين الى وجودات هذه الاشياء المعلومة في الدهر فافهم فانه ملحق غريب واجاب من عنده علم الكتاب كتابا سررا الصوابا ان بالبرهان على مزعم الفلاسفة ان المعلومات مستسلم انها ليست لا تقف لكن لا ترتب فان الاحداث بعضها كان مقدما على بعض آخر باعتبار الاعداد والاعداد في هذا النحوس الوجود فانها مجمعة والاعداد في الاجتماع والترتيب ليس الا باعتبار الوجود المتعاقبي اسي الزماني ولا اجتماع فانهم شرط الجريان ونها الاعتذار لا يتصح من قبل اسم فان المعلومات لما جمعت بالنسبة الى الواجب تعالى فالمجموعات مستحقة بلا شبهة لانها اجزاء وتتحقق الكل بدون اجزائه في اتي موطن فرض مح وهو هنا بحث فانه بهذه البراهين ابطالوا عدم التناهي في جهة الماضي وهذا القدر بعينه جارهاك فالفرقة تحكم وحيلة الامران اجزاء البراهين في الماضي اما باعتبار وجوده الزماني فهو متعاقب الاحاد فلا جريان وان اجري باعتبار نسبة الى الواجب يعني بالنسبة الى حضوره فهو مستقبل سواء كان فرق باعتبار ان الماضي قد دخل

في الوجود والمستقبل متوقع فقد عرفت حال هذه التفرقة وان فرق بان الحضور آب عن الترتيب
 فالماضي لك والفرق تحكم فان قلت قطعنا النظر عن تفرقتنا بين الماضي والمستقبل فما تقول في المستقبل
 فانه باعتبار الحضور مجتمع والترتيب باعتبار الجزئية للمجموع او باعتبار اللازم قد ثبت فاجمع شرط
 الجريان قلت ان صح وجود الشرطين غاية ما سيردني هذا المقام ما قد قلنا في حديث الدهر فتذكره
 فانا قد بينا سابقا ان البراهين تجري في الامور المتعاقبة المتسلسلة في ظرف الماضي والمستقبل ولينظر
 منه بطلان مزعم الفلاسفة في الدهر ولا يضر المتكلمين اصلا وليعلم ان المتكلمين مع اصرارهم على كون
 ما قاله الفلاسفة في الدهر حقيقة حكوا بجريان البراهين في الماضي والمستقبل وقرروا صوابهم بان الاحداث الماضية كلها تجري
 من القوة الى الفعل في الواقع فلو كانت غير متناهية لزم وجود مضايقات بدون مضايقات اخرى في الواقع ونظر تطبيق مراتب كل مرتبة
 الجزاء المتناهي او التساوي وهذا بخلاف الاستقباليات لانها لم تخرج جميعها الى الفعل وما يخرج لا يخرج
 الا متناهيها فلا يلزم ان تخلف ونحن نقول ان الماضية ته وان خرجت لكن خرجت على سبيل التتابع
 في الواقع فما خرجت قدر منها الى الفعل الا وانعدمت القدرة الذي قبلها والقدرة الذي انعدمت
 صارت من قبيل الضمائر بعد ما كانت واقعية فالبراهين ان اجريت في القدرة الموجود منها فهي
 متناهية ومد المتضايقات فيها متكافئة وان اجري في الجميع الماضية فهي مجموع موجود في الواقع
 وسعدوم وهذا المجموع غير متحقق اصلا فلا يمكن فيه التطبيق ولا يطلب تكافؤ المتضايقات اصلا فالفرق
 بين الماضية والمستقبلية في جريان البراهين في الاولى ديون الثانية تحكم بل الحق عدم الجريان
 فيها على القول بانكار دهر الفلاسفة فانهم فانه لمحق عجيب قوله واعلم ان المتكلمين انما وهنوا شك
 تصويره ان التعلق الذي لا بد له من وجود المتعلق به هو التعلق بحيث يقتضيه وجوده حقيقة فعل
 هذا ان كان شيخ المتعلق ومثاله الذي هو مغاير له ذاتا وماهية لا يكفي للتعلق ولا شك ان زيدا
 وجوده ليس وجوده في نفس الامر فاذا تقرر هذا فنقول اذا تصورنا زيدا قبل دخوله في حريم الوجود
 فلا بد من يتسام صورة منه في الخيال كما هو مذهب القائلين بالوجود الذهني وتلك الصورة امر حال
 في قوة تشخص بها وجودها ليس عين وجود زيد والا فرضنا انه باق الى حين دخول زيد في عالم الوجود
 فيلزم ان يكون لشخص واحد وجودان تشخصان وهو بطلان براهته تلك الصورة ان كانت شيئا تاما لمجرد
 الذي يلزم المتكلم عائد بلا خفاء وان كانت متحدة مع زيد بالنوع فحالها كحال زيد بالنسبة الى عمر وقد

قلنا ان وجود زيد ليس عين وجود عمرو فلو كفى مثل هذا الوجود في التعلق بالمعدوم فليكن وجود عمرو
التعلق بزيد المعدوم وليكن ايضا وجود اشع وايضا كيف يكون تلك الصورة حيوانا حساسا ناطقا
مدركا مع تلك الامور يقتضى الوجود في نفسه كما هو مقرر في مدارك انحصار ولا يتصور نفى علم زيد قبل الوجود
فانه مخالف للبداهة والتصرجات وايضا يحكم على زيد بانه سيوجد وامثاله وليس بوجوده الآن وبهذه
الاحكام ليست ثابتة لتلك الصورة فانها موجودة بالفعل ومن هنا لاح ان هذا السؤال ليس لمختص
بهذا الدليل بل وارد على دليل المشهور على الوجود الذهني بل هو وارد على نفس الوجود الذهني قائل
اجاب الشك عن هذا الشك في بعض تعليقاته على شرح التجريد بانه ان اراد الشاك ان الوجود الذهني
ليس عين زيد بوجه من الوجود فهو بطل فانه بعد تجريد الصورة الذهنية عن الشخصات الذهنية عين الوجود
الخارجي وان اراد انه ليس عينه ما خذ مع جميع الشخصات فهو مسلم لكن لا يضر انحصار ولا ينفعه فان القدر
المسلم هو وجود المتعلق مطلقا هو موجود في الذهن فانه عين الموجود الخارجي بعد حذف الشخصات
وانت بما عرفت من تقرير السؤال لا يخفى عليك ضعف هذا الجواب بظاهرة ويظهر قوة الاشكالات ادراها
عليه نافذة كلامه متقاربة مما روي في نفسها الاول ان الشخصات متبانية فلا يجوز اجتماع اثنين منها في
شخص واحد وبهذه المقدمة بداهة والثاني انه اذا اجتمع في تلك الصورة تشخصان لازم ان يكون هذا
الشخص شخصين اذا الماهية مع كل شخص شخص آخر والثالث انه لو اجتمع تشخصان الذهنية واخارجية في
شخص واحد فلا يخفى ان يكون لكل واحد منهما دخلا في افادة الشخصية اولا فان كان الاول كان
تشخصه بغيرها فكيف يكون قبل التجريد وبعده شخصا واحدا وهو شخص خارجي وعلى الثاني لم يكن بارضا
شخصا شخصا ولا رتبة في ان مبنى هذه الاعتراضات على امر واحد وهو ان الشخص الذهني متحد بالشخص
الخارجي تشخصا وشخصا لم يبع الا ان الصورة الذهنية بعد التجريد من الشخصات الذهنية متحد مع الشخص
الخارجي هذا كلام صادق لان الصورة بعد حذف الشخصات عنها ليست الا الطبيعة المرسلية وقع متحد
بالشخص الخارجي وانما قلنا ان قوتها يظهر مما رلانه قد مر ان الوجود الذي لا بد للتعلق هو وجود المتعلق
حقيقة فالصورة الذهنية ان كان وجودها عين وجود الموجود الخارجي فيلزم المخذورات التي ادروا
وان لم يكن لك بل يكون عينه بعد حذف الشخصات فانه الوجود خارج عن البحث ليس كما مر ان
زيد عين وجوده بعد حذف الشخصات فبالله لا يكفي في التعلق حتى يحتاج الى الوجود في الذهن هذا

في تبادلي الامر كان الشئ نصل ان الصورة الخيالية والحسية كمتنفة بالكليات والكيفيات لمخصوصة بحيث
تباين عن وض الشئ وفي الصورة الخيالية التجريد عن العلاقة الوضعية بينها وبين مادتها وفي الصورة
الحسية لا بد من علاقة وضعية وهذا نص منه بان الحاصل في الحاسة نفس الاشخاص الخارجية باهي
اشخاص ودلائل الوجود الذهني لو كانت لدت على ان الحاصل هي الاشخاص وليس له المحقق قد قال
في الحاشية الجديدة على شرح التجريد ان الشخص الخارجي ليس تشخصا لا بحسب الخارج فلا يمكن
تكثير الشخص في الخارج واما في الذهن فليس ذلك لتشخص تشخصا بل يجوز تكثيره في الذهن ولذا
تعرض تشخصا في قوى كثيرة وتبين هذا يظهر ايضا ان الحاصل في الحاسة عين الشخص الخارجي مع الشخص الخارجي
لكن هذا الشخص غير آب عن التكثير كما في ويلزم من هذا ان الصورة الحسية ان وجدت عن الشخص يبقى شخصا
متحد معها ان سلم هذا فلا يراد اصلا ويندفع اشكالات الناقدين ان لم يسلم ويرعى بداهة خلافة الامر شكل
وحاول التنصص ذلك لنا قد با حاصلة ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية كما تقرر في موضع
والصورة ربما تكون مطابقة للامر الخارجي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت عينه واذا حكم عليها بتعدد
الحكم الى الامر الخارجي فنقول الشاك اننا نحكم على الجزئي المعلوم ان كان مراده اننا نحكم على نفس الجزئي فذلك غير مسلم
فان المحكوم عليه هو المعلوم بالذات والمعلوم بالذات ليس هو الصورة وان اردنا اننا نحكم على الصورة الذهنية على وجه
يتعدى فهو حق لكن لا يضرنا ولا ينفعه وهذا لا يفي ايضا حق الوفاء فان الصورة الذهنية معلوم بالذات
بالعلم المحض وفي العلم غير كاف في ذلك الحكم بل هو متفرع على العلم المحصولي المتعلق بالمعلوم وهو ما يهتد
بقطع النظر عن تشخصات الذهنية وايضا لما كان الوجود الخارجي وهو غير الصورة تشخصا ووجودا
فكيف يتعدى الحكم اليه تحقيق الجواب ان الصورة الذهنية لما نحن من الاتحاد مع الوجود الخارجي فاننا
متصور المعلوم المطلق اى مفهومه ولا شبهة في ان الصورة الحاصلة منه لا يكون معدوما البتة مع
ان لما نحن من الاتحاد مع حقيقة المعلوم حقيقة ولذلك نبرأ الحكم عليها الى المعدومات والتسوية ان
المحكم عليه لا ينظر فيه من حيث حصوله في الذهن وتشخصه بالذهن بل ينظر اليه من حيث هو معدوم
وبهذا فيما نحن فيه يحكم على الصورة الذهنية لاس من حيث انها صورة ذهنية مشخصة بالذهن بل من حيث
انها متحدة مع الوجود كالفرد المنتشر فالمحكم عليه والمتعلق هو الصورة الذهنية الموجودة في الذهن
ولكن لكونه حاملا لنحو من الاتحاد مع الوجود الخارجي يسرى الاحكام عليه الى الخارجي وما شبه هذا الاتحاد

باتحاد المعلوم بالانتشار مع الموجود الخارجي المعلوم في البيض المتشابهة بالبيض هذا الاتحاد معلوم بالوجه
 غايية الامر لا تكفيه معلوما ضرورة ان فارقا لتحقيق بين وجودي زير وعمرو وجود الصورة وزير لان
 لا نقدر على تفصيله كما لو اجب تعالى فاما نعلم ضرورة او برهاننا ان علمه ذاته وذاته هو وجوده لا الوجود
 المصدرى المعلوم بذاته مع ان لا تكفيه شيئا من ذلك فهذا الكلام اشد كما ينظر بالنظر الى كلامه فان
 اراد المحاول هذا فربما بالوافق ولكن تصحح ايرادته مشكل وان اراد غيره فمطالب بالبيان هذا غاية ما يقال
 ان صح فيها والا فينبغي ان يبرح عنها ولا تعلم انه لو اورد الشك باستقراض الدليل بالمعدومات
 المحضة فان العقل اذا تصور ما فقد وجد التعلق بين العاقل والمعدوم المحض والدليل ثابت لان
 له وجعل هو الظاهر لا يتوهم في الاول ان وجود زير في الاستقبال يجوز ان يكون كافيا في التعلق
 وان وجوده انجالي لا باس بكفايته واما المعدوم المحض فلا وجود له لاني اخرج دلالي الذهن فانه
 لا حقيقة له ما لا يكون له حقيقة لا يكون موجودا في موطن فانه لو كان موجودا في موطن سواء كان
 هو الذهن او غيره فلا يكون معدوما مطلقا وتيدفع بمثل ما روي طلب التفصيل من مسالة المجهول
 المطلق واسد علم قوله وانت خير اكم الظاهر انهم بالتجويدا بحدوث التعلق لرفع هذه الاشكال بل هم جرد
 التعلق بالمعدوم مع انهم منكر الوجود الذهني كما نقل عنهم وزعموا ان يتميز العلم بالمعلوم كالتعلق بالعلم
 به وانما قالوا بحدوث التعلق لانه لو علم بوجود زير في الازل وهو موجود فيما لا يزال للزم الكذب كما قال
 الشيخ ابواحسن الاشعري ويفهم من كلمات المفسرين وهو سري عنه قتال فانه لا يخفى عن شوا رب
 الشبهة كما يظهر لك فيما اشير اليه سابقا في الكتاب وفي الحاشية قوله وفيما ذكرناه مخلص عن ذلك
 والذي يظهر لنا انه لا مخلص للشك ومن هو على اثره من حزب حدوث العالم والا فامضهم فله مخلص
 اما الاول فلان العالم بجميع ما فيه لما كان حادثا كان معدوما في الازل فكان اسد ولم يكن معه شيء
 فكان اسد تعالى موجودا والعالم معدوما عنده محضا فلو كان عالما فقد تعلق العلم بالمعدوم
 وقد كان عنده من اجلي البدييات ان التعلق بين العالم والمعدوم لمحض كان محالا ويقول
 ببساطة العلم وكونه اجماليا لا يكفي كما لا يخفى فان قال بالوجود الذهني فلقائل ان يقول امين
 ذلك لوجود الالذبان حادثا لم تكن موجودة في الازل وان قال بارتسام المعدومات في
 الواجب فلا بساطة في العلم على انه مخالفت لرائه فان اشد منكر الارقسام وان قال انه عالم

بوجه كلي جامع فلما كل ايضا ان يقول فلا يكون عالما بزيد وعمر وما بهما زيدا وعمر وقد قالوا هو لا بهت
 وايضا فتشيعهم على القائلين بالعلم بالوجه الكلي في غير موضع فتأمل واما الثاني فلان المعلوم عنده
 قديم فالعلم قديم ولا محدور واما الاحداث فليست بمعدومة في الواقع بل انما معدومة بالنسبة
 الى زمان زمان كعدم الجسم من مكان ليس يوجب عدمه في الواقع فاسد تعالى عالم بالزمان ما فيه
 لا بانه ماض او مستقبل فان الماضي والمستقبل انما هو بالنسبة الى ما هو نسبة له الى الزمان واما
 ما هو متعال عنه فلا يقاس اليه شيء واستقبال كما مر من نسبة المركز والمحيط واما اصحاب الحدوث
 فليس يصح منهم ان يقولوا ان عدمه اضافي فان عدمه تعالى في الازل وليس معه شيء في الواقع
 فلان زمان وله تقدم انفكاكي في الخارج لا بحسب مرتبة من مراتب العقل فقط فان الاحداث بل العلم
 كلها معدومة وحال كون الاله عالما فلم يخلف ولا يلزم على خصم خلف فان العالم اذلي دهرى
 وحادث زمانى ولا نسبة له زمانية هذا فائدة فليكن هذا ايضا من اذلية على القدم وتقريره على الوجه
 المفصل ان الواجب عالم من الازل لا ينفك عن صفت العلم وليكن هذا ههنا موضوعا فلو كان العالم
 حادثا في الواقع لتعلق العلم بالمعدوم وهو خلف بما زعمه اهل البديهييات فلا بد من ان يكون قديما
 وهو اما قديم دهرى ولا يلزم عليه فساد او قديم زمانى وهذا في جميع الزمانيات يكذب الضرورة وعلى
 الاول فاما الاشخاص حيث لا يكون لها عدم زمانى ايضا كالعقول مثلا او بحيث يكون حوادث
 بالنسبة الى الزمان والاشخاص متعاقبة فيه فالزمان قديم بالشخص ولا ينقض بالقدم الا هذا القدر
 وتعلم ان ما في القرا باغية من قبل المتكلم ان الواجب ليس زمانى وكذا اصفاته فتعلق العلم بوجود
 المعلومات فيما لا يزال كما يقول خصم بحضور جميع المعلومات عنده من الازل الى الابد كل في وقته
 حادث لكن القرا باغية قالت هذا سلم فما اختاره اشد واحالت بيانه الى الآتي يحتاج الى تأمل
 غامض فلك ان اخذت التذكرة بما قلنا نوعيته في جواب الافساد قوله وقد سبقنا ١٠ الخ الا بال
 بالوحدة تحتانية وليسين المعاملة والغبين المعجزة الاتمام وجود ان يكون من الشين المعجزة والعين
 المعاملة وهو معروف قوله ثم اقول اننا اشارة الى رد دليل استدلال به الخصم على القدم واما الاستدلال
 فتقريره ان العالم لو كان حادثا لكان الزمان ايضا حادثا لكونه منه فيكون مسبوقا بعدم وهذه
 السبقة انفكاكية فهي زمانية اذ سبق الزمانى ليس لا كون السابق بحيث لا يجتمع مع المسبوق

في الواقع بالنظر الى السابق فيكون قبل الزماني زمان وهذا محال فالحديث صحيح والجواب عنه واضح
 فان الزمان عند المتكلمين امر وهمي ليس موجودا اصلا فضلا عن ان يكون قدما او حادثا لكن يشبه
 المحقق سلك في الجواب مسلكا آخر بعد تسليم وجود الزمان فوجه آخر وتقرير الرد ان عدم
 سابق بسبق لا يقتضي استدادا سميتموه زمانا بل يجوز ان يكون عدم سابقا بحيث لا يجتمع مع
 الوجود ولا يكون معيارا سوى السابق والسبوق ولكن الوهم لكونه مشغوقا بتقدم الزمانيات
 وما قالوا بتحليل الاستداد الزماني في اكثر الامور لا يجده في اول الامر ولا عبرة به كما لا عبرة به
 في الاستداد المكاني والجواب عنه ان عدم لا يسبق لذاته لكونه قد يوجد بعد ايضا فلا بد من
 معيار يكون بحسب محاورته نعم مقدما وهو الزمان فانه ان كان مقدما لذاته فيها واللا فيحتاج الى
 معيار آخر ولا تسلسل فينتهي الى ما هو متقدم لذاته وهو المعنى بالزمان والجواب عنه ان تقدم عدم
 على الزمان وتأخره ان تحقق كلاهما بالذات لعدم يحسن نفى الواسطة في العروض وصيرورته متأخر
 لا ينافي ذلك لانه يجوز ان يكون هناك واسطة في الثبوت وهي تعلق ارادة الباري وبه
 يتقدم تارة وتاخر اخرى فافهم وفيه نظر بوجه آخر فان عدم اللاحق وان كان متحدا مع عدم
 السابق في مطلق عدم ولا كلام فيه بل الكلام في خصوصية عدم فيجوز ان يكون عدم الخالق
 مقدما لذاته كاجزاء الزمان والجواب ان عدم معنى لا خصوصية له سوى اخصص فانه لا تأصل
 له ان هو الا من الانتزاعات الافراد له سوى اخصص وهي لا تحصل الا بالاضافة والمضافات
 اليه وهنا واحد وهو الزمان فلا يكون له عدان للاحق وسابق فحينئذ عروض التقدم لو كان
 لذات عدم لكان عدم الواحد سابقا ولاحقا هفت فلا بد من امكان آخر ليس تقدم عدم
 وتأخره فان قلت فعلى هذا ما ذكرت يلزم ان لا يكون لشيء واحد عدان قلنا نعم ليس لشيء عدان
 بالنظر اليه نفسه فقط بل انما العدان له بالنظر الى الزمان فعدم زيد من زمان عدم وعدمه من
 زمان آخر عدم آخر فالمضاف اليه متعدد كسلوب الاكوان المكانية من زيد ولا سبيل لنا ان
 نقول هذا في عدم الزمان فانه لا زمان قبله وفيه نظر فان عدم لشيء واحد واحد لكن عدم
 المضاف الى شيء لذاته متقدم فعدم كل شيء مقدم على وجوده بلا افتقار الى مكان واما عدم
 اللاحق فهو لكونه ليس عدما في الواقع بل انما هو عدم من الزمان البعد موخر افلا محذور فتقولك

ان العدم كما هو قبل هو بعد ايضا غير مسلم فان العدم الواقع ليس الا قبل واما العدم الاخر فهو عدم من
 الزمان لا عدم في الواقع فان الشيء الغائب في زمان لا يرتفع عنه وانما يرتفع عن زمان هو بعد ذلك
 الزمان وواجب ان طبيعة عدم شيء معين وليكن زيدا اذا نظر اليها من حيث هي لا يتاني
 التقدم ولا التأخر بل لها نسبة واحدة اليها ولذلك يقتضي معيار التقدم والتأخر فان العقل
 كما يجوز ان كان انعدام العالم فوجد وكان الانعدام بدون زمان فكذلك يجوز ان كان وجد قدما
 ثم انعدم مرة فهذا العدم واقعي فلا خصوصية له بالتقدم والتأخر ولذلك تراكم يقولون ان
 العالم قابل للفناء وانما اختلاكم في الوقوع وتوهم آخرا ان الضرورة قاضية بان تقدم عدم بدون
 ان يمر بين الوجود والعدم زمان حامل للتقدم غير معقول وفيه نظر ذكر في الشرح من حديث
 اختلاط الوهم لما كان الوقاية ونهيا ما قالوه ولكن دعوى البداية من الجانبين من جانب
 الخصم ان تقدم الانعدام بدون مرور زمان غير معقول ومن جانب المتكلم ان هذا بداية
 الوهم بل يجوز امر ضروري والا قرب ما عند الخصم قائل فانه دقيق وبالغور فيه حقيق واليه
 الموفق بتسهيل الصواب قوله وقولهم اننا نهم الخ فيه اضطراب فانه ان اراد ان تقدم اجزاء
 الزمان بعضها على بعض لا يمكن الا بمرور استداد سوى الزمان فلا شبهة في صحة منه والمستند
 صحيح لكن احدا ما قال به فضلا عن خصم الملقب بالحكيم وان اراد ان ذلك التقدم لا يمكن الا
 باستداد سواد كان هو الزمان او غيره فالمنع باطل ضرورة ان ليس الزمان استداد ولا يصح
 الا بان ينكر الزمان في اصل المنع فحاصل المنع ان تقدم الاجزاء امر وهمي فانه لا زمان فلا
 اجزاء فلا تقدم فانه منع على قوله ان العالم ان حدث كان الزمان حادثا فان الزمان
 ليس شيء حتى يتصف بالحدوث او التقدم كما قد بينا سابقا هذا غاية معناه وفيه ما تقر
 في وجود الزمان على ان المستند في غير موقع فان التقدم الربحي في الاستداد المكاني لم اهم
 موجود وهو استداد المكان وقد عمت الاستداد من ان يكون نفس المتقدم والمستأخر
 او غيره وقد لا كان الزمان متناهي الخ قد عرفت شرح فتذكر قوله فانه مستقدم الخ فيه اشارة
 ان الواجب تعالى مستقدم على الحوادث قدما انفكا كذا وهذا المتقدم ليس بزمني فان الواجب
 تعالى مبرا عن الزمانية فليجوز ان يكون العدم لك وقد عرفت حال المنع والمستند بحسب نظام

۲۱۵۴۸	واظرن
۲۵۰۰	فن
	نکات منبر

